

ESSAIS

DE

PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Problème de la certitude, 1 vol. in-8. Chez Ladrange. 3 fr.

Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, in-8. Chez Ladrange .... 1 fr.

Inquiry into speculative and experimental science, in-4. Chez Longman (Londres).................. 3 fr. 50

History of Religion and of the Christian Church, by Bretschneider, translated into English, in-4. Chez Longman. 6 fr.

Introduction à la Philosophie de Hégel. Deuxième édition, revue et accompagnée d'une nouvelle préface (*elle vient de paraître*). Chez Ladrange.................. 7 fr.

L'Hégélianisme et la Philosophie. Chez Ladrange. 3 fr. 50

Logique de Hégel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et de notes perpétuelles, 2 vol. in-8. Chez Ladrange................. 12 fr.

Philosophie de la nature de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une introduction et de notes perpétuelles, 3 vol. in-8. Chez Ladrange.
Les volumes I et II ont paru.................... 16 fr.

SOUS PRESSE :

Troisième volume de la *Philosophie de la nature.*

Essais de philosophie critique et spéculative, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

Paris. — Imprimerie de E. Martinet, rue Mignon, 2.

ESSAIS

DE

PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE

LA PEINE DE MORT. — AMOUR ET PHILOSOPHIE.

INTRODUCTION

A LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

PAR

A. VÉRA

Professeur à l'Université de Naples,
Ancien professeur de l'Université de France,
Docteur ès lettres de la Faculté de Paris.

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

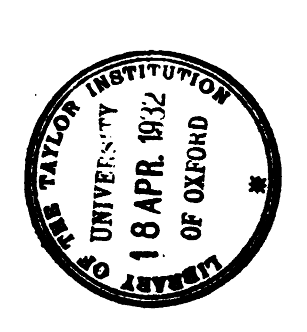
Rue de l'École-de-Médecine, 17.

Londres	New-York
Hipp. Baillière, 219, Regent street.	Baillière brothers, 440, Broadway.

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 16.

1864




LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
18 APR. 1932
OF OXFORD

AVANT-PROPOS

Les trois essais que je publie dans ce volume, bien qu'ils aient déjà paru en italien, sont probablement nouveaux pour le lecteur français, et pour tous ceux auxquels malheureusement la langue italienne n'est point familière. Je dis malheureusement, car je dois naturellement regretter, pour bien des raisons, que la langue de mon pays ne soit pas peut-être aussi cultivée et aussi répandue aujourd'hui qu'elle l'a été autrefois, et qu'à mon gré elle devrait l'être, soit à cause de sa richesse et de sa beauté, soit parce que, dans ses plus tristes jours, l'Italie n'a jamais complétement cessé d'être elle-même, si je puis ainsi m'exprimer, et qu'elle a produit des œuvres qui méritent d'être connues, et qui ne sont pas indignes de son antique gloire. Quoi qu'il en soit à ce sujet, ceux qui connaissent mes antécédents, ma carrière en France, ainsi que mes travaux, trouveront assez naturel que je reproduise en fran-

çais les écrits que j'ai publiés ou que je pourrais publier à l'avenir en italien. Car, en laissant de côté toute autre considération, je ne puis ni ne dois perdre de vue un intérêt qui, à mes yeux, domine tous les autres, et qui fait l'objet de tous mes travaux, et j'ose dire de ma vie, savoir, la propagation et le triomphe de la philosophie hégélienne, qui, dans mon esprit, se confond avec la philosophie et la vérité. C'est dire que ces trois écrits, bien que roulant sur des sujets différents, vont tous les trois au même but, et sont comme reliés et animés par une pensée commune, ainsi que le lecteur pourra s'en assurer, en quelque sorte, à la première inspection. Ce qui est, d'ailleurs, fort naturel; car l'idéalisme absolu n'est tel que parce qu'il éclaire de sa lumière tous les problèmes de la science. Je devrais même dire, pour être plus exact, qu'il n'y a pas de problème qui, strictement et scientifiquement parlant, puisse trouver une solution hors de cette doctrine. C'est là, comme on sait, ce que nous prétendons, nous autres hégéliens, et ce que nous prétendons, bien entendu, en le démontrant (1).

Maintenant, pour ce qui concerne le premier essai, j'ai à peine besoin de dire qu'en abordant

(1) Voyez sur ce point, *Nouvelle préface* de la deuxième édition de l'*Introduction à la Philosophie de Hegel.*

la question de la peine de mort, j'ai fort peu tenu compte de ce courant de l'opinion qui demande son abolition. J'avoue que je me suis toujours défié de ces courants, et que l'âge, l'expérience et la réflexion n'ont fait que me confirmer dans cette disposition (1). Et, sans vouloir établir entre ces courants et la vérité une différence et un antagonisme absolus, ma règle est, la vérité d'abord, et ces courants après, ou, si l'on aime mieux, juger ces courants par la vérité, et non la vérité par ces courants. La position que j'ai prise en examinant ce problème est celle que prend et que doit prendre toute vraie philosophie. C'est celle qu'avaient

(1) Qu'il me soit permis, à cet égard, de rappeler deux de mes écrits, l'un sur les *Rapports de l'Etat et de l'Eglise*, et l'autre sur la *Souveraineté du peuple*. On n'a pas, sans doute, oublié qu'en 1848, au moment de la révolution de février, la séparation absolue de l'Etat et de l'Eglise, et la souveraineté du peuple étaient les doctrines en vogue, et admises et proclamées par les hommes mêmes qui étaient alors au pouvoir. C'est à ce moment que j'écrivis les deux essais en question. Le premier parut dans la *Liberté de penser*, qui l'inséra de mauvaise grâce, parce que la thèse que j'y soutenais était contraire à ses opinions, ou, pour mieux dire, aux opinions de la direction. Quant au second, celui sur la souveraineté du peuple, il était lui aussi destiné à la *Liberté de penser*, mais cette fois, la Revue, donnant un démenti à son titre même, refusa de le publier, comme allant trop à l'encontre du dogme politique fondamental de ce temps. Je l'ai depuis publié, sans y rien changer, en 1862, dans mes *Mélanges philosophiques*.

prise Platon et Aristote, et que, mieux que Platon et Aristote, a prise, de nos jours, Hégel. Elle consiste à contempler librement l'idée, sans s'inquiéter du reste, ou à ne considérer le reste que comme accessoire et subordonné à l'idée, et à n'en parler que pour conduire l'esprit à ce point culminant de toute recherche. En d'autres termes, et pour formuler la question d'une façon plus populaire, la mort, et, parmi les différentes formes de la mort, la peine de mort, sont-elles des accidents, ou bien forment-elles des moments, des déterminations nécessaires et absolues dans l'économie universelle des êtres? Voilà comment on doit considérer la question. Et c'est ce moment idéal ou cette idée qu'on doit saisir et déterminer; c'est vers ce point que doivent converger toutes les recherches, et à cette lumière que doit venir s'éclairer toute critique et toute discussion. Et c'est ainsi qu'en suivant les données de Hégel j'ai envisagé et traité la question. Par là je l'ai replacée sur son véritable terrain, qui est le terrain de la philosophie et de l'idée; car la solution de ce problème n'appartient ni à la politique, ni à la jurisprudence, mais bien à la philosophie (1).

(1) J'ajouterai, comme renseignement historique, que lorsque cet écrit parut, il y a plus d'un an (avril 1863), en Italie, il souleva, je ne sais si je dois dire, un orage; mais si c'est trop dire

Ces remarques s'appliquent également au second essai. C'est, comme on sait, un des problèmes les plus difficiles que de déterminer la nature de l'amour, son rôle et sa fonction dans l'univers et les limites au dedans desquelles s'exerce cette fonction, ainsi que ses rapports avec la science et la philosophie. Platon est le premier, et l'on peut dire, en un certain sens, le seul qui ait traité scientifiquement ce problème (1). Mais quelle que

qu'il y eut orage, il est certain qu'il y eut une pluie de brochures qui, bien entendu, fondirent à qui mieux mieux sur lui pour le noyer. C'était naturel, car c'est ainsi que procède d'ordinaire l'opinion, et ensuite, on le sait, en Italie l'abolition de la peine de mort est aussi une question d'amour-propre national. Mais à cette première ébullition a succédé, à ce qu'il paraît, la réflexion. Car non-seulement il est à ma connaissance que bon nombre des partisans de l'abolition commencent à s'apercevoir qu'ils pourraient bien s'être trompés, mais je viens de recevoir deux brochures, l'une par R. Mariano (*Considerazioni in appoggio all' opusculo del prof. Vera* (Naples, juin), et l'autre par M. Vitto (*Considerazioni contro l'abolizione della pena di morte* (Naples, juillet), dans lesquelles leurs auteurs, s'appuyant sur mon écrit, combattent avec une clarté et une vigueur remarquables les arguments qu'on fait valoir en faveur de l'abolition. Je dois ajouter que la dernière a été lue dans une séance de la *Société démocratique* de Naples, qui s'était réunie pour pétitionner le parlement dans le sens de l'abolition. Je ne sais si c'est à la lecture de cet écrit qu'on doit l'attribuer, mais le fait est que la pétition n'a plus eu lieu.

(1) Je dis *en un certain sens*, parce qu'on trouve chez les Alexandrins aussi, et surtout dans Plotin, des vues très-profondes sur ce sujet.

soit la profondeur de ses vues, et quelque admirable qu'en soit l'exposition dans le *Phèdre*, et plus encore dans le *Banquet*, sa pensée présente, dans cette question, ce défaut qu'on rencontre partout dans sa doctrine, défaut dont j'ai montré ailleurs les raisons (1), et que je désignerai ici par un mot, l'indétermination. L'idée platonicienne est, en général, l'idée abstraite et indéterminée, et elle est indéterminée parce que Platon n'a pas saisi l'idée concrète et déterminée, l'idée systématique et spéculative. C'est pour faire disparaître cette lacune, et pour définir plus exactement l'idée de l'amour que, m'inspirant de la pensée de ces deux grands maîtres, je veux dire de Platon lui-même et de Hégel, j'ai écrit cet essai. Le lecteur dira jusqu'à quel point j'ai réussi.

Enfin, je n'ai pas suivi d'autre voie en écrivant le troisième essai. Cet essai est un discours d'ouverture d'un cours de philosophie de l'histoire que j'ai commencé à Naples, en 1862, que j'ai continué depuis cette époque, et qui n'est pas encore terminé. Ce que je me suis proposé dans cet écrit, c'est de déterminer l'idée de la philosophie de l'histoire. Y a-t-il un principe de l'histoire? Et

(1) Dans l'*Introduction à la Philosophie de Hégel*, et dans l'*Hégélianisme et la Philosophie*.

ce principe peut-il être autre que l'idée de l'histoire? Et quelle est la nature de cette idée? Enfin, quelle est la place que l'idée de l'histoire, et, par suite, l'histoire des nations, occupe dans l'univers? Ce sont là les points principaux autour desquels tournent les recherches contenues dans cet écrit, et qui, comme il est aisé de le voir, forment la base et le dessein général et absolu de toute philosophie de l'histoire.

Paris, 11 octobre 1864.

ESSAIS

DE

PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE

I

LA PEINE DE MORT.

Le bruit court que le gouvernement (1) va présenter au parlement un projet de loi pour l'abolition de la peine de mort. C'est peut-être un de ces mille bruits qui naissent aujourd'hui et qui meurent demain. Néanmoins, comme c'est une question qui, suivant le langage parlementaire, est à l'ordre du jour, et de celles où l'intérêt spéculatif et l'intérêt pratique, en quelque sorte, se confondent, j'ai pensé qu'il ne serait pas hors de propos de faire connaître sur elle mon opinion.

(1) Italien. C'est en 1863, et à l'occasion de ce bruit, que j'ai publié cet essai. Le bruit avait probablement pris son origine dans le fait que le ministre de la justice, M. Pisanelli, est abolitioniste.

Mettant de côté tout préambule, je dirai que je suis opposé à l'abolition de la peine de mort, et que j'y suis opposé parce qu'à mon gré elle a contre elle l'histoire, le droit de l'État et la raison, et par cela même le vrai sentiment d'humanité. Car l'humanité qui n'est pas éclairée et gouvernée par la raison n'est pas l'humanité, mais le sentimentalisme, ce sentimentalisme qui, dans la crainte de faire crier le malade, et de lui causer une douleur passagère, en prolonge et en augmente les souffrances, et le fait lentement mourir. Pour moi, lorsque je réfléchis froidement sur ce grave problème, et que je fais taire les faiblesses de ma nature, et ces faux mouvements humanitaires, qui sont et s'éveillent en moi comme chez tout autre, je ne puis m'empêcher de ranger l'abolition de la peine de mort parmi ces doctrines qui sont connues sous le nom d'*utopies*. C'est, je l'accorde, une utopie *sui generis*, mais qui ne l'est pas cependant moins que la communauté des biens, la fraternité universelle, la paix perpétuelle, que le millénium, en un mot, et le paradis terrestre. Car toutes ces utopies remontent, plus ou moins, à cette même origine et à cette commune pensée, à savoir, que l'antagonisme, la lutte, la douleur, le sang et la mort ne sont pas des conditions et des mobiles essentiels, mais choses indifférentes et accidentelles dans la vie des nations. D'où l'on conclut que l'humanité

pourrait être et parcourir sa carrière sans leur concours, et que la sagesse politique consiste surtout à retrancher ces maux, comme on les appelle.

Tous savent que l'abolition de la peine de mort a un intérêt particulier pour l'Italie, parce que c'est à l'Italie qu'elle doit son origine, comme c'est surtout à la France que le communisme et la paix perpétuelle doivent la leur. Et je n'ai pas besoin de rappeler que ce fut Beccaria qui le premier proposa cette réforme, et que sa voix a trouvé un écho en Toscane où la peine capitale a été effacée du code pénal, ce dont nous autres Italiens, ou du moins un grand nombre d'entre nous, je crois, sont très-fiers. Qu'il me soit permis de dire, même au risque de voir mis en doute mon patriotisme, que, pour moi, je ne partage point ce sentiment. Je ne suis pas plus fier, je ne dirai pas de Beccaria, mais de Beccaria qui suggère l'abolition de la peine de mort, qu'étant Français je ne le serais des doctrines de Proudhon, de Fourier et de Saint-Simon, et cela lors même que je les verrais adoptées et mises en œuvre dans les phalanstères, ou chez les frères moraves, ou par Owen, ou par les agapémonistes en Angleterre (1), ou par une asso-

(1) Espèce de secte épicurienne et communiste dont on ne connaît pas bien les règles et les pratiques, parce qu'il n'est permis à aucun étranger de pénétrer dans l'*agapémone*. C'est ainsi qu'on appelle le lieu où demeurent les adeptes, d'*agape*, banquet fra-

ciation mormoniste ou autre dans quelque contrée lointaine du globe. Car premièrement, je ne puis m'enorgueillir et me réjouir pour mon pays que de ce qui me paraît vrai et vraiment utile, et lorsque je n'aperçois ou qu'on ne me démontre pas le vrai et l'utile, deux choses qui vont d'ordinaire ensemble, surtout dans la vie des nations, je verrais rangés contre moi et Dante, et Machiavel, et Galilée et l'Italie entière, que je me fermerais les yeux et les oreilles pour ne pas les écouter et me laisser toucher par leurs paroles, ou je m'essayerais à opposer mes arguments aux leurs. Et quand il s'agit d'histoire, j'aime mieux la lire dans la vie des grands peuples qu'aller puiser des règles et des enseignements dans quelque imperceptible principauté de l'Allemagne, ou dans le duché de Modène, ou en Toscane : c'est bien entendu de la Toscane des grands-ducs, et non de la Toscane du Dante et de Michel-Ange que je veux parler. Or il me semble que l'histoire et la raison s'accordent pour me faire repousser l'abolition de la peine de mort.

Voici, en effet, ce que m'enseigne l'histoire. Premièrement, il y a maintenant un siècle, et au delà, que la réforme proposée par Beccaria est devant les nations. Elle a été promue par des associations qui se

ternel. Tout, cependant, porte à croire qu'il n'y a pas seulement entre eux communauté de biens, mais promiscuité.

sont formées exprès pour la réaliser. Elle a été examinée en France, en Allemagne, en Angleterre par des hommes éminents, et dans les conseils des gouvernements, et malgré cela la peine de mort a été maintenue. Ce n'est pas là, je le sais, un argument décisif; mais il a cependant sa valeur, en ce qu'il montre que les nations les plus libres et les plus civilisées, celles qui jusqu'à nos jours ont représenté, pour ainsi dire, l'esprit vivant de l'histoire, ont rejeté la doctrine de Beccaria. Je me demande ensuite où en serait l'histoire, et ce que nous appelons civilisation sans la peine capitale. On pourra faire tous les raisonnements et toutes les suppositions que l'on voudra sur l'histoire future des nations; mais ce qui est certain, c'est qu'en effaçant la peine capitale le passé ne saurait s'expliquer, et qu'on ne voit pas comment l'humanité serait parvenue au point où elle se trouve aujourd'hui, à moins de refaire une histoire fantastique, et de la placer dans le paradis terrestre, ou dans la lune.

Ceux qui discourent sur la peine de mort ne l'embrassent pas en général dans tous ses aspects, et ils ne l'envisagent que dans son application ordinaire, et, en quelque sorte, vulgaire et prosaïque. Mais, supposons que la proposition de Beccaria eût paru avec Adam et Ève dans les lieux et aux temps fortunés où vécurent nos premiers parents, où serait

Socrate, où seraient le Christ surtout et la révolution française? Nous admirons ces grands personnages et ces événements extraordinaires, comme nous savons aussi tourner à notre avantage tout ce qu'ils ont accompli. Mais lorsqu'il s'agit de les juger, eux, et les causes qui ont concouru à les faire ce qu'ils ont réellement été, nous nous jetons dans le champ des hypothèses et des abstractions; ce qui veut dire que nous imaginons l'histoire. C'est ainsi que nous disons que Socrate et le Christ furent injustement condamnés, et que la révolution française aurait pu s'accomplir sans effusion de sang, ne voyant pas que ces raisonnements vont droit à la négation de ces mêmes personnages et de ces mêmes actions que nous entendons justifier et exalter. Laissant, en effet, de côté la question si, jusqu'à quel point et dans quel sens, Socrate fut injustement condamné, question trop compliquée pour pouvoir l'examiner ici, et voulant m'en tenir au fait et à sa signification historique, il est évident que Socrate absous, ou qui s'enfuit de la prison et ne boit pas la ciguë, n'est plus Socrate, c'est-à-dire un des héros de l'humanité. Ce qui est encore plus vrai du Christ (1). Le Christ qui ne meurt pas

(1) La question si Socrate, le Christ, Bruno, Savonarole et d'autres ont été injustement condamnés, et dans quel sens et jusqu'à quel point ils l'ont été, est une question très-complexe, et qu'on ne peut juger avec les règles ordinaires ; lorsqu'on veut la

sur la croix, n'est pas le rédempteur du genre humain, parce que ce n'est pas seulement sa parole, mais son sang qui pouvait racheter ce dernier, de telle sorte que son sang et sa mort étaient écrits et indivisiblement unis dans les décrets éternels. Il en est de même de la révolution française. Il y a, en effet, dans le sang et dans la mort un sens et une vertu qu'à un moment donné rien ne peut remplacer, car ils sont, sous leurs formes diverses, comme le sceau de la vie, de la rédemption et de la grandeur des peuples. Un peuple qui ne sait recevoir et infliger la mort, et qui abdique le pouvoir de l'infliger, est un peuple énervé et épuisé, où n'habite pas le véritable esprit de l'humanité, qui n'entend pas le dévouement et l'héroïsme, et qui ne sait donner la vie par cela même qu'il ne sait donner la mort. Abolissez la peine de mort, et non-seulement vous faites de la révolution française un événement vulgaire et y effacez l'aspect dramatique et le sens hé-

juger avec ces règles, on tombe dans la même erreur où l'on tombe lorsqu'on applique la morale à la politique, ou les lois qui gouvernent la famille à l'État, ou lorsqu'on juge Alexandre, César, Napoléon, des hommes, en un mot, et des événements extraordinaires, avec la mesure qui convient au vulgaire et aux événements de tous les jours, ou bien encore lorsqu'on juge, et l'on croit entendre la philosophie en partant des critériums, des procédés et des points de vue de la pensée irréfléchie, de l'opinion, et même des autres sciences.

roïque et divin, mais vous la rendez impossible. Ceci est clair comme le jour, et tous les raisonnements qu'on peut faire, et qu'on a faits pour démontrer le contraire, c'est-à-dire qu'elle aurait pu s'accomplir par d'autres voies et sans effusion de sang, sont des suppositions arbitraires ou des déclamations vides. Faire des suppositions et déclamer est chose facile. Ce qui est difficile, c'est le contraire; c'est, veux-je dire, penser et entendre librement la vérité, et partant la vérité historique telle qu'elle est, et qu'elle peut être. Car on peut très-bien supposer que pour nous racheter, le Père éternel, au lieu d'envoyer le Fils sur la terre ou d'employer la croix, eût employé un je ne sais quel autre moyen surhumain, ou du moins plus doux et plus humain, comme on devrait dire suivant la philanthropie moderne. Seulement, en faisant cette supposition, nous ne nous mouvons plus dans la région de l'histoire, mais dans celle de la fable, et, en abolissant la croix, nous abolissons la rédemption. Que si l'on trouvait singulier ce rapprochement entre la croix et la révolution française, je me permettrais de faire observer que la révolution française s'est accomplie non hors, mais au-dedans du christianisme, et qu'elle a régénéré et va régénérant à sa façon le monde, comme la croix l'a régénéré à sa façon, et dans d'autres temps.

Mais on objecte : L'Etat a-t-il le droit d'infliger

la peine capitale? Et la vie n'est-elle pas chose sacrée et inviolable, à tel point que celui-là seul qui l'a donnée, la nature, ou Dieu, a le droit de l'ôter? Ensuite, quelle est la fin de la peine? C'est l'amendement du coupable; car, ajoute-t-on, ce ne peut être la vengeance, la loi devant être libre de toute passion, et n'avoir en vue que la justice et le plus grand bien. Or, en condamnant le coupable à la peine capitale, vous lui enlevez la faculté de s'amender, et par suite vous allez à l'encontre de la fin même de la loi. Et l'on couronne ces arguments en invoquant le progrès, la douceur actuelle et toujours croissante de nos mœurs, et ce sentiment d'humanité qui va de plus en plus en pénétrant dans nos institutions et dans les rapports de la vie sociale. Tels sont, sinon tous, les principaux arguments sur lesquels on s'appuie pour réclamer l'abolition de la peine de mort.

Mais d'abord, je ferai observer que si la peine de mort est abolie, il faudra qu'elle le soit absolument, et non-seulement pour les crimes ordinaires, mais pour les crimes politiques et militaires. Or je ne sais comment on pourra la rayer du code militaire. Je ne sais comment cette mesure pourra se concilier avec les règles sévères et absolues de la discipline militaire, règles sans lesquelles il n'y a point d'armée; et non-seulement avec ces règles, mais avec ce sentiment d'honneur, de dignité et de

fierté qui doit animer le soldat, et lui faire, dans certains cas, préférer la mort à la prison et à la dégradation. Supposons le maréchal Ney dégradé et condamné aux fers. Quelle mort le grand guerrier n'aurait-il pas préférée à une telle honte! Et quelle mort n'aurions-nous pas préférée nous-mêmes et l'humanité entière pour lui, plutôt que de voir cette figure héroïque comme profanée et tombée dans une condition si abjecte et si misérable! Mais laissons de côté ce point qui sera lui aussi éclairci par les recherches qui vont suivre, et qui se trouvera compris dans l'examen de la question générale.

Commençant par la proposition que Dieu nous donne la vie, et que Dieu seul peut nous l'enlever, je dirai qu'il est aisé d'y voir un de ces arguments qui signifiant tout, ne signifient rien. Si je suis bossu, boiteux et estropié, ce n'est certes pas moi qui me suis ainsi fait; et comme je devrai, de toute façon, remonter à Dieu pour découvrir l'origine première de cette difformité, il faudra aussi que je m'abstienne de rien faire qui puisse rajuster mes membres et les replacer dans leur position normale. Car c'est Dieu qui m'a ainsi fait, et à lui seul il est permis de défaire ce qu'il a fait. Mais Dieu a fait et fait bien des choses, et, strictement parlant, il les fait plus ou moins toutes, ce qui, je le répète, ne signifie rien et n'explique absolument rien. Car ce qui a un sens

et une importance, c'est de savoir de quelle façon et pourquoi il fait les choses comme il les fait, ou pourquoi et comment il fait telle chose autre que telle autre et opposée à telle autre, comme aussi pourquoi il défait ce qu'il a fait; en d'autres termes, et mettant de côté le terme Dieu, dont il n'en est aucun peut-être qu'on emploie d'une manière plus arbitraire, ce qu'il importe avant tout de connaître et de déterminer, c'est la loi, ou, pour parler avec plus de précision, c'est la pensée suivant laquelle les choses sont faites, et elles sont faites différemment les unes des autres, comme aussi elles sont faites et défaites. Or je vois qu'à côté de la lumière il y a l'ombre, à côté de la chaleur il y a le froid, à côté du sec il y a l'humide; comme dans une autre sphère je vois paraître en même temps, et s'appeler réciproquement l'un et le multiple, le plus et le moins, la cause et l'effet, le tout et les parties, et d'autres choses semblables. Et réfléchissant sur ces choses, je trouve d'abord que l'une ne saurait aller sans l'autre, et que toutes, aussi bien dans leur sphère propre que dans leurs rapports réciproques, concourent également à l'être et à l'harmonie de l'univers. Voilà ce que je vois d'abord, mais je vois en outre que la lumière, par exemple, se disperse, se multiplie et se transforme dans les différents corps et dans les sphères diverses de la nature, et qu'elle n'est pas la

même lumière dans le soleil, dans le cristal, dans la flamme et dans l'électricité. Et ce même fait je l'observe en toutes choses, et en moi-même plus que partout ailleurs. Car en considérant ma nature et la variété infinie de ses mobiles et de ses besoins, de ses tendances et de ses rapports, je la trouve comme symbolisée dans le Protée de la Fable, qu'on ne pouvait renfermer dans aucune forme déterminée par là même qu'il pouvait les toutes revêtir; raison pour laquelle on a comparé l'homme à un microcosme. Et, en considérant ces choses, je les trouve toutes également naturelles, légitimes et nécessaires; de telle façon qu'il me paraît évident que, si l'on supprimait ou la lumière ou l'ombre, ou le chaud ou le froid, ou le cristal ou la flamme, ou si l'on retranchait en nous la partie intellectuelle ou la partie sensible de notre être, ou dans l'Etat les gouvernants ou les gouvernés, et nous, et l'Etat, et la nature, l'univers entier, en un mot, tomberait en dissolution. Mais quel rapport y a-t-il entre ces raisonnements et la peine de mort? Voici leur rapport : De même que parmi les principes ou instruments, ou de quelque nom qu'on voudra les appeler, de l'être et de l'harmonie universels des choses il y a la lumière et l'ombre, le grand et le petit, l'égal et l'inégal, ainsi il y a la vie et il y a la mort, qui étroitement unies, par là qu'elles sont invisiblement unies

dans leur idée, sont toutes deux également nécessaires, et, à ce titre, chacune d'elles concourt, à sa façon, à l'accomplissement des fins de l'univers. Or, de même que la lumière prend plusieurs formes, suivant les différents moments de la nature, et que la vie aussi en prend plusieurs suivant les différents degrés de l'être animé, ainsi il y a plusieurs formes de la mort; et toutes ces formes si elles sont conformes à la raison et à la nature des choses, seront par là même nécessaires et légitimes. D'où l'on voit d'abord, que lorsqu'on dit que la vie est chose sacrée et inviolable, on énonce une proposition qui n'a pas de sens, si l'on veut entendre par là qu'il n'y a rien qui vaille autant que la vie; car la mort vaut tout autant que la vie, et s'il est des cas où la vie est préférable à la mort, il en est d'autres où la mort est préférable à la vie ; si parfois la vie est plus utile et plus bienfaisante que la mort, d'autres fois c'est à la mort qu'on doit le plus grand bienfait. En d'autres termes, l'histoire nous présente un mouvement alterné, et comme une compénétration incessante de la vie et de la mort, de même que le mouvement des astres nous présente une compénétration incessante des forces attractive et répulsive. Et de même que, si l'une de ces deux forces venait à manquer, le mouvement des corps célestes cesserait, ou, pour mieux dire, les corps célestes eux-mêmes se dis-

soudraient, ainsi si l'on effaçait un de ces deux facteurs de l'histoire, il n'y aurait plus ni humanité, ni histoire de l'humanité (1).

Il s'agit maintenant de savoir quelles sont les formes rationnelles de la mort, et si, parmi ces formes, il y a celle qu'inflige l'Etat, ou bien, si l'on doit considérer cette dernière comme irrationnelle et illégitime. On dit : l'homme ne doit pas mourir d'une mort violente, mais d'une mort naturelle. Mais que faut-il entendre par mort naturelle? Celle que la nature, comme disent les uns, ou Dieu, comme disent les autres, nous envoie. Fort bien. Admettons pour un moment cette explication, quoiqu'en réalité elle n'explique rien, par les raisons que nous venons d'indiquer. La mort naturelle est donc celle qui nous vient de la nature ou de Dieu. Or nous mourons dans l'enfance, dans l'adolescence, dans l'âge viril, et dans la vieillesse. Et les instruments que la nature emploie pour nous frapper et pour couper le fil bien mince qui nous attache à la vie sont innombrables. Car la maladie avec ses formes infinies, et la peste, et l'incendie, et la lumière, et l'air, et l'eau, et ces mêmes aliments qui nous substantent, tout elle tourne en instrument de mort. Et toutes ces formes de la mort sont naturelles et légitimes, puisqu'elles sont toutes

(1) Voy., sur ce point, *Introduction à la philosophie de Hégel*, ch. VI, § 3, appendice II ; et *Essai* suivant.

envoyées et employées par la nature ou par Dieu. Ce qui montre que Dieu n'est pas, après tout, aussi sentimental que voudraient le faire les abolitionistes de la peine de mort; et que si, d'une main il dispense la vie, de l'autre il ne dispense pas moins largement la mort, et cela parce que, dans sa sagesse, il n'a en vue que l'harmonie et la conservation du tout. Mais parmi les formes de la mort il y en a une que je n'ai pas nommée, parce qu'elle a un caractère, et comme un champ propre et spécial; je veux parler de la guerre. Dans la guerre, la mort atteint à une signification plus profonde, et brille, pour ainsi dire, dans sa beauté souveraine, en ce qu'elle y apparaît comme représentant de l'esprit des peuples, comme instrument de civilisation, et comme source d'héroïsme, de gloire et de grandeur. Maintenant, l'Etat a-t-il le droit de faire la guerre? La négation de ce droit est la négation de la guerre, et, par suite, c'est la paix perpétuelle. D'où l'on voit déjà comment j'avais raison de placer l'une à côté de l'autre la paix perpétuelle et l'abolition de la peine capitale, et de les reléguer toutes deux dans le royaume des utopies. Et je ferai noter à ce sujet, que l'antiquité, peuples, législateurs et philosophes, a bien vu le lien qui unit ces deux questions, et qu'elle n'a jamais soulevé un doute sur l'un ou sur l'autre droit de l'Etat, soit sur le droit de faire la guerre, soit sur celui d'in-

fliger la peine capitale. Et il n'est pas non plus hors de propos de rappeler que la classe des guerriers constitue une partie essentielle de la république de Platon. En effet, le même raisonnement qui nous fait repousser la guerre nous fait repousser la peine de mort. La guerre est chose impie et inhumaine, parce que l'humanité est une, et que nous sommes tous enfants du même père, et, par suite, tous frères. D'où l'on conclut que l'Etat, en faisant la guerre, viole la loi naturelle. Et l'on argumente de la même façon sur la peine de mort. La peine de mort aussi est chose inhumaine, en ce qu'elle répand inutilement le sang d'un homme, coupable, il est vrai, mais notre semblable.— Comme je l'ai déjà observé, c'est le millénium et le paradis terrestre, qui forment le fond de ces raisonnements. Mais la vraie humanité et la vraie histoire de l'humanité sont toute autre chose. Si l'humanité est une, elle n'est pas une d'une unité abstraite et vide, si je puis ainsi m'exprimer, mais d'une unité pleine et concrète, d'une unité qui contient des déterminations, des différences et des oppositions. Elle est une, comme le système solaire est un, comme le corps est un, comme l'intelligence est une, comme l'univers est un ; toutes choses qui ne sont unes que dans la múltiplicité, et, par suite, dans l'antagonisme, tout aussi bien que dans l'harmonie des éléments divers dont

elles se composent. Et ainsi, de même que la lumière et l'ombre, ou le sec et l'humide, ou le mouvement et le repos sont des moments nécessaires dans la sphère de la nature, de même la guerre et la paix sont des moments nécessaires dans la sphère de l'esprit, et dans cette sphère de l'esprit qui constitue la vie nationale et les rapports des nations entre elles. Cette vie et ces rapports résident précisément dans la succession incessante et alternée de la paix et de la guerre. La guerre n'est pas seulement un droit, mais un droit et un devoir, droit et devoir inhérents à la constitution intime de la vie des nations. Et il ne faut pas dire que les nations belliqueuses se meuvent hors de l'humanité, mais, au contraire, qu'elles se meuvent dans l'humanité. En effet, la guerre ne vient pas de ce que les nations sont diverses, limitées et séparées, mais bien de ce que si elles sont, d'un côté, limitées et séparées, de l'autre, elles appartiennent toutes à un seul et même principe, elles sont membres d'un seul et même organisme, je veux dire du genre humain. Lorsque deux corps se heurtent, ils ne se heurtent pas parce qu'ils sont entièrement étrangers l'un à l'autre, mais parce que leur substance, ainsi que leurs mouvements sont divers et identiques tout ensemble. De même les nations n'entrent en conflit entre elles que parce qu'elles sont diverses et identiques à la fois. Par

conséquent, ce qui engendre la guerre n'est pas seulement la divergence, mais la divergence et la communauté des intérêts, des besoins et des fins, c'est-à-dire cette humanité une, et cet esprit un et universel qui meut les nations, qui vit, s'agite et se révèle en elles; esprit que l'imagination des peuples idéalise et sanctifie, en se le représentant comme le Dieu des armées et des batailles, c'est-à-dire en le pensant comme un moment rationnel et nécessaire dans l'économie de l'univers. De fait, un peuple n'acquiert la conscience de lui-même que dans la guerre. C'est la guerre qui lui donne le sentiment et comme l'intuition claire de ce qu'il est, de ce qu'il vaut et peut accomplir, et de ses droits à prendre rang parmi les grandes nations, c'est-à-dire à se mouvoir dans l'humanité, et à faire que l'humanité se meuve en lui et avec lui. L'esprit guerrier n'est pas seulement un esprit de gloire, de domination et de conquête, mais c'est l'esprit qui éveille, alimente et fait comme éclater les puissances endormies de l'âme. Rien, à un moment donné, ne saurait remplacer la guerre. Il n'y a ni tribunal arbitral, ni subterfuge ou expédient diplomatique qui vaille l'hymne et la trompette guerrières. De même que l'eau possède seule la vertu de nourrir, et de faire revivre le sol et la plante desséchés, ainsi il y a dans le sang répandu sur le champ de bataille une efficacité

propre, une vertu intime qui seule peut réveiller et nourrir l'esprit languissant des nations. Et ce n'est pas seulement l'esprit guerrier, mais l'esprit entier d'une nation que stimule et nourrit la guerre. Les luttes de l'intelligence, l'activité politique, et les entreprises commerciales accompagnent toujours les luttes guerrières, et ce sont les peuples belliqueux qui ont occupé le premier rang dans la sagesse civile, dans les arts et dans la science. Et ainsi la guerre est un des plus puissants instruments pour promouvoir les intérêts des nations, et c'est au sein des nations guerrières que brûle la vraie flamme de l'humanité. Une nation pacifique et qui redoute la guerre est une nation égoïste et esclave à la fois. Car la crainte de la mort la rend esclave d'elle-même, tout aussi bien que des autres nations; elle la rend esclave, veux-je dire, d'une vie molle, oisive et adonnée aux jouissances des sens, ce qui engendre aussi l'égoïsme et éteint les instincts généreux et les hautes aspirations de l'âme; tandis qu'un peuple belliqueux est un peuple généreux, et fait pour commander et pour défendre les intérêts de l'humanité. Et, en effet, en combattant, il ne combat et ne verse pas seulement son sang pour lui-même, mais pour l'humanité, et ses conquêtes ne sont pas de simples conquêtes nationales, mais historiques, c'est-à-dire des conquêtes qui se lient au dessein général de

l'histoire, et qui sont faites au profit de tous les temps et de tous les pays. Ainsi le sang que la Grèce et Rome ont répandu, elles l'ont répandu pour elles-mêmes, et pour nous et pour la civilisation en général, comme celui avec lequel les nations modernes, et la France surtout ont, pour ainsi dire, arrosé l'Europe, est l'esprit nouveau d'où s'est dégagée et va tous les jours en se dégageant la vie nouvelle des nations, et dont nous sentons l'influence bienfaisante et divine.

Si telle est la haute signification de la guerre, et si la guerre pénètre si profondément dans la vie des nations et dans la raison de l'histoire, l'Etat a, comme je le disais, non-seulement le droit, mais le devoir d'envoyer ses enfants à la mort. Et en les envoyant à la mort, il ne les soumet pas à une mort violente. Car il faut bien mourir. Mais il n'y a pas de mort plus belle, plus glorieuse et plus désirable que celle où l'on meurt non pour soi-même, comme il arrive dans la mort qu'on appelle naturelle, mais pour la patrie et pour l'humanité ; ce qui fait que la mort de celui qui tombe sur le champ de bataille est de beaucoup plus naturelle que celle qui est amenée par des causes purement physiques et inanimées, telles que la maladie et la vieillesse. Et elle est plus naturelle, parce qu'elle est plus rationnelle ; et elle est plus rationnelle, parce qu'elle remplit une

plus haute fonction, et qu'elle atteint et réalise une plus haute fin.

Mais si la guerre est légitime, nécessaire et bienfaisante, et si de là découle le droit de l'État de faire la guerre, il suit que l'État a le haut domaine sur la vie de l'individu, ou, comme on le dit, le droit de vie et de mort, et, par suite, comme il envoie à la mort sur le champ de bataille, il peut envoyer à la mort sur l'échafaud. On dira, je le sais, que les deux cas ne sont pas identiques, et qu'ils diffèrent par la forme et par le fond, c'est-à-dire par le mode suivant lequel la mort est donnée et reçue, par les motifs pour lesquels elle est donnée et par le but qu'on y atteint. Mais ces différences ne scindent nullement le droit un et indivisible de l'État sur la vie de l'individu dans les deux cas. L'État a des droits qu'il exerce de plusieurs façons, et pour des fins diverses. Il a, par exemple, le droit d'expropriation, comme il a celui de lever des taxes et des impôts. Et cependant, ces deux droits remontent à un seul et même droit, au domaine éminent qu'il a sur la propriété, droit qu'il exerce et applique différemment. De même, il n'a pas seulement le droit de faire la guerre, mais celui aussi de faire la paix, et ce double droit remonte également à une seule et même source, savoir, à ce que l'État représente et réalise, ou, pour mieux dire, est la volonté et la pensée indivisibles et universelles

de la nation. Il en est de même du droit de vie et de mort: car ce droit aussi est un et indivisible; ce qui fait que le même droit qu'a l'État d'imposer la mort à l'individu pour atteindre certaines fins, telles que le salut et la grandeur du pays, il l'a aussi pour atteindre d'autres fins, qui se lient cependant aux premières, en ce qu'elles sont toutes deux renfermées dans une fin universelle et suprême, qui est le bien et la conservation du tout. Or, la racine de cette haute attribution de l'Etat réside précisément en ceci, qu'il est l'Etat, c'est-à-dire un être distinct et doué d'une nature propre, que nul autre dans la société, et, en un certain sens, dans l'univers ne possède, et qui le fait ce qu'il est, et l'investit de fonctions et de droits spéciaux que nul autre ne saurait exercer, et sans lesquels il ne serait plus l'Etat. Car, de même que le triangle, la lumière, l'organisme, l'animal, le beau, etc., possèdent une essence propre et déterminée qui les constitue ce qu'ils sont, ainsi l'Etat a son essence. En d'autres termes, l'Etat n'est pas un être artificiel et de convention, le produit d'un contrat, ou une invention humaine, c'est-à-dire un être qu'on peut changer, faire et refaire à volonté, mais un être immuable et absolu dans sa nature intrinsèque, et dans ses attributions essentielles. Or, parmi ces attributions, il y a le droit de vie et de mort. Et c'est ici qu'il faut corriger la fausse

opinion que l'Etat ne peut donner la mort, parce que ce n'est pas de lui que vient la vie. Le fait est que c'est à l'Etat que nous devons la vie, comme toute autre chose. Et, en effet, lorsqu'on dit que la vie nous vient de Dieu, on énonce, je dois le faire observer encore, une proposition qui n'a pas de sens. Car si elle nous vient de Dieu, nous la recevons dans l'Etat, par l'intermédiaire de l'Etat, et suivant les lois, les institutions et les nécessités qui constituent l'être social. La vie hors de l'Etat, ou de la société est une abstraction; c'est la vie animale, et non la vie humaine qui est une vie essentiellement sociale. Et puis, lorsqu'on parle de la vie, il faut entendre la vie concrète et entière, la vie qui parcourt et comprend les différents degrés de son développement, et, pour ainsi dire, les moments intermédiaires qui la séparent de la mort. Car si l'on ne considère que la vie au berceau, ou dans l'acte de la génération, et qu'on dise ensuite que cette vie nous vient de Dieu, il y aura aussi cette autre vie que fait l'Etat, que l'Etat nourrit, élève et protége, et qui ne saurait être hors de l'Etat. Il y a plus; c'est qu'en examinant attentivement la question, on voit que l'Etat intervient aussi dans la génération, car l'être humain, en engendrant, n'engendre pas en tant que simple animal, mais en tant qu'être moral et social, c'est-à-dire en tant qu'être tel que l'ont fait la société, et suivant ses mœurs, ses lois et

ses institutions. Et j'ajouterai que l'État ne donne et ne fait pas seulement la vie humaine et rationnelle, mais la vie physique. Car, par suite du lien intime qui unit la vie spirituelle et la vie corporelle, celle-ci n'est pas chez l'homme une vie purement animale, mais la vie animale telle qu'elle est modifiée, façonnée et transformée par l'art, c'est-à-dire par l'esprit, et par l'esprit qui vit et se développe dans l'organisme social. Par conséquent, il faut dire que l'Etat donne la vie, et que s'il donne la mort, c'est précisément parce qu'il donne, alimente et protége la vie.

Mais dans cet argument, pourra-t-on me dire, vous semblez confondre l'Etat et la société. En admettant, en effet, que la vie humaine, physique et spirituelle, ne puisse exister hors de la société, ni autrement que ne la fait la société, même en admettant ce point, ce n'est pas l'Etat, mais la société entière qui, d'après votre raisonnement, aurait le droit de vie et de mort sur l'individu. Car l'Etat n'est pas la société, mais une partie de la société, et de cette société même dont l'individu est un membre intégrant. Voilà ce qu'on pourra m'objecter. Et cela est vrai et faux à la fois. Car s'il est vrai que l'Etat est une partie de ce tout qu'on appelle société, c'en est cependant une partie ainsi constituée qu'elle renferme, résume et concentre en elle le tout, et que, par suite, elle s'élève au-dessus des autres parties, les domine et les or-

donne. Et cet attribut éminent de l'État ne varie pas avec les formes politiques, car les formes politiques ne peuvent altérer les principes essentiels et absolus de l'être social. La société est un tout harmonique, un organisme, un système, où, ainsi que dans tout système, il y a un point culminant, une force, une pensée suprême qui, pénétrant dans toutes les parties, les lie, les anime et les coordonne toutes à une seule et même fin. Et laissant ici de côté les investigations métaphysiques qu'exigerait l'explication complète de ce point, pour l'éclaircir, je comparerai la société à une armée où le général représente cette force et cette pensée qui ordonne et lie les différentes parties. Or, c'est précisément parce que le général est la force et la pensée qui font l'unité de l'armée, et auxquelles sont comme suspendus non-seulement la discipline, mais le salut et la gloire de l'armée elle-même, et, par suite, de la patrie, c'est précisément pour cette raison, dis-je, que le général est l'unité et le bien de l'armée, et qu'il a le droit absolu sur chacune de ses parties. Et tel est aussi l'Etat, et l'Etat plus que le général. Car, et le général et l'armée sont eux-mêmes des membres de l'organisme social, et, à ce titre, ils sont tous les deux soumis à l'Etat. Par conséquent, si le général fait l'unité et le bien de l'armée, combien plus l'Etat fera l'unité et le bien de la société! Et si le général a

un droit absolu sur les diverses parties de l'armée, combien plus absolu sera le droit de l'Etat sur les diverses parties de l'organisme social ! Et il ne faut pas oublier que dans ce droit, dans cette unité et dans ce bien sont compris le bien, le salut et la vie du tout. En effet, la doctrine de l'abolition de la peine de mort se rattache à deux opinions. La première est celle que nous avons examinée, savoir, que la vie vaut plus que la mort, que la vie est un bien et la mort est un mal, ou un accident dans l'économie universelle des choses. La seconde est que la vie individuelle a une valeur absolue, et que, par suite, elle oppose comme une limite absolue aux droits de l'Etat. Combien cette dernière opinion s'éloigne du vrai, c'est aussi ce que démontrent suffisamment les considérations qui précèdent. J'ajouterai, cependant, qu'à mon avis l'individualisme est une des erreurs, et je serais presque tenté de dire, une des hypocrisies de notre époque, deux choses qui vont plus ou moins ensemble, comme la vérité et la franchise vont ensemble de leur côté. Car, quand l'erreur s'empare de nous, nous parlons d'une façon, et puis, poussés par la nécessité, qui est aussi la suprême vérité, nous pensons et agissons d'une autre. C'est ainsi que nous disons, ou que, du moins, plusieurs d'entre nous disent, que la fin de la société est l'individu, le bien et la vie individuels, et que c'est là ce qui distingue les sociétés

modernes des anciennes ; tandis qu'en considérant attentivement et librement la nature des choses, et la constitution actuelle des sociétés, on voit clairement que l'individu dans ses rapports avec le tout, et avec l'Etat, en tant que représentant et centre du tout, n'est aujourd'hui ni plus ni moins que ce qu'il était dans les sociétés antiques, et j'ajouterai, ni plus ni moins que ce qu'il doit être. Quelle différence y a-t-il à cet égard (je dis à cet égard, car d'autres différences il y en a, je le sais), quelle différence y a-t-il, je le demande, entre le citoyen américain ou français, et le citoyen romain ou athénien ? Absolument aucune. En Amérique et en France l'Etat a exercé et exerce, suivant les temps, suivant les occasions et les besoins, les mêmes droits qu'à Rome et à Athènes. Comme à Rome et à Athènes il lève des impôts, il envoie à la mort, et il soumet à ses intérêts et à sa volonté suprême les intérêts et la volonté de l'individu. Lorsque Louis XIV prononçait le mot fameux, *l'État c'est moi*, il faussait, sans doute, la notion de l'Etat, en ce qu'il l'identifiait avec l'individu, tandis que la notion de l'Etat est, comme toute autre notion, impersonnelle ; mais il énonçait un principe vrai, en ce sens que c'est dans l'Etat que réside l'unité de l'être social. Et tous les gouvernements qui se sont succédé en France, depuis la révolution française jusqu'à nos jours, ont été unanimes sur ce point.

Tous ont conçu et réalisé de la même manière l'idée de l'Etat, tous ont défendu et conservé intacts ses droits. Les individualistes se plaisent surtout à citer à l'appui de leur doctrine l'exemple de l'Angleterre, et ils font remonter les libertés et la fierté de cette nation au profond sentiment que l'individu y a de sa valeur et de sa dignité. Eh bien ! c'est, à mon gré, une erreur. C'est, veux-je dire, une erreur de croire que l'Etat en Angleterre se comporte envers l'individu autrement qu'en France ou ailleurs. Est-ce qu'en Angleterre l'Etat ne lève pas des impôts, et ne dispose pas de la vie de l'individu ? Ou bien l'Angleterre a-t-elle jamais, je ne dirai pas aboli, mais songé à abolir la peine de mort (1) ? Tout au contraire, de tous les pays de l'Europe, l'Angleterre est peut-être celui où la peine capitale est le plus souvent infligée, et le temps n'est pas éloigné où c'était la peine dont on punissait le vol, et le vol le plus léger. Mais j'irai plus loin, et je dirai que s'il y a nation chez laquelle la puissance du tout, c'est-à-dire de l'esprit national domine l'individu, celle-là est bien

(1) Depuis l'époque où j'ai écrit ces lignes, la question a été portée devant la chambre des communes, qui a chargé une commission de l'étudier. Mais d'après la connaissance que j'ai de l'Angleterre, et les conversations que je viens d'avoir avec plusieurs hommes politiques et avec des membres des deux chambres, je crois pouvoir affirmer, sans la moindre hésitation, que la peine de mort sera maintenue.

l'Angleterre. De quoi l'Anglais s'enorgueillit-il, et quel est le sentiment qui pénètre, pour ainsi dire, tout son être, et se confond, dans sa pensée, avec celui de sa dignité et de son indépendance? C'est ce même sentiment qui faisait dire au Romain, *civis romanus sum*. Moi individu, je compte pour peu comme individu, mais je suis grand et inviolable comme membre du peuple souverain. La nation et l'esprit national, voilà pour l'Anglais la source et la garantie de sa force et de sa liberté. Et l'esprit national n'est pas pour lui une abstraction, mais il le voit comme incarné dans l'Etat, c'est-à-dire dans le souverain, dans la chambre des lords et dans celle des communes, auxquels il se sent uni par un sentiment qu'il exprime par un mot particulier, *loyalty*, qui signifie fidélité, amour et soumission tout ensemble (1). Voilà la vérité sur l'Angleterre. Et, en effet, l'individualisme, érigé en principe de la vie sociale, est la négation non-seulement de l'Etat, mais de la société, comme il est la négation de la raison, et, par suite, de la liberté et du bien de l'individu lui-même. L'individualisme n'est rien autre chose qu'une forme du sensualisme appliquée aux doctrines politiques.

(1) *Loyalty* et *loyal* expriment plutôt, il est vrai, ce sentiment qui unit l'Anglais au souverain, mais au souverain constitutionnel, et, par conséquent, ils impliquent tout aussi bien les deux chambres.

De même que la sensation et l'objet individuel de la sensation constituent le seul et véritable objet de la science, ou, pour mieux dire, la seule réalité, ainsi l'individu et le bien de l'individu forment l'objet véritable et suprême de la vie sociale. Et de même que, dans le premier cas, on va droit à la négation de la raison et de la science, qui résident dans le général, dans les principes et dans leur unité systématique, ainsi, dans le second cas, on va droit à la négation de l'esprit national, et, partant, de l'Etat où cet esprit se concentre et s'élève au plus haut degré de puissance et de vérité. Et enfin, et pour épuiser ce rapprochement, de même qu'en niant le général et les principes on nie toute connaissance, et par là la connaissance même de l'individu, ainsi, en enseignant que le bien et les droits de l'individu constituent la fin suprême de la société, on frappe et on annule le bien et la puissance non-seulement de l'Etat, mais de l'individu lui-même; car l'individu s'élève et s'abaisse avec l'Etat, et ce n'est qu'à cette source commune qu'il peut puiser sa force, sa gloire et sa liberté.

Mais, objectera-t-on encore, on pourrait intervertir vos raisonnements, et ce que vous dites en faveur de l'État, on pourrait le dire tout autant en faveur de l'individu. Si le général est, en effet, le principe de l'ordre et de l'unité, et comme l'intelligence de

l'armée, les individus qui composent l'armée ne sont pas, à leur tour, moins nécessaires que le général, et, par suite, ils partagent avec lui la victoire et la défaite. Il en est de même de l'organisme social. Car les individus qui le composent ne sont pas moins nécessaires que l'État, et ils ne contribuent pas moins à l'existence et au bien de la société. Et ainsi, si l'on peut dire, d'un côté, que tel est l'État et tels sont les individus, on pourra dire, d'autre côté, et avec une égale raison, que tels sont les individus et tel est l'État, et que celui-ci s'élève et tombe avec eux. J'accorde l'argument, mais je n'accorde pas ce qu'on en veut inférer; c'est-à-dire, j'accorde bien que le général et l'armée, comme celui qui enseigne et celui qui est enseigné, et, par suite, l'Etat et les individus sont également nécessaires, mais je n'accorde point que leurs droits soient égaux, et qu'ils se contre-balancent, si je puis ainsi dire. Dans un être complexe et systématique tout est nécessaire, mais tout n'est pas égal en dignité, tout n'a pas la même valeur intrinsèque. L'apologue d'Agrippa est éternellement vrai, parce qu'il est comme l'expression instinctive de la nature des choses. L'exécuteur de la loi n'est pas moins nécessaire que le magistrat, et le magistrat n'est pas moins nécessaire que le législateur. Mais ni l'exécuteur de la loi égale en dignité le magistrat, ni celui-ci égale en dignité le législateur. L'estomac,

le cœur et le cerveau sont dans l'homme tout aussi nécessaires que l'intelligence. Mais personne n'osera dire qu'ils valent tout autant que l'intelligence, et que dans la vie humaine, et dans l'histoire et dans l'univers ils occupent le même rang et remplissent la même fonction. Par conséquent, si le soldat n'est pas moins nécessaire que le général, et l'individu ne l'est pas moins que l'Etat, il ne suit nullement que leur dignité, leurs fonctions et leurs droits soient identiques. Et comme il y a, et il doit y avoir dans tout être un centre, un principe, une fin suprême à laquelle les diverses parties et les fins diverses sont subordonnées, parce qu'en elle résident la force, l'harmonie et l'unité de l'être entier, ainsi il doit y avoir dans l'organisme social ce centre et cette finalité sans lesquels cet organisme ne saurait exister. Et cette finalité est l'Etat, et il n'y a que l'Etat qui puisse l'être ; ce qui constitue précisément le droit absolu et la justice absolue de l'Etat; et non-seulement de l'Etat, mais de la nation. Car l'Etat n'est pas seulement l'Etat, mais la nation, et il n'est l'Etat qu'autant qu'il est la nation, mais la nation une et indivisible, c'est-à-dire la nation dans l'unité de sa volonté et de sa pensée. Et si, d'un côté, cette unité constitue le droit et la justice suprêmes de la nation, le droit dictatorial, ou le *dent operam consules ne quid respublica detrimenti capiat*, d'un autre côté, elle en constitue la majesté,

majestas populi romani, ce point culminant, ce principe d'où émanent la puissance, la gloire, le bien et l'être de la nation. Par où l'on voit comment le haut domaine de l'Etat sur l'individu et la vie individuelle, est inhérent à l'essence même de l'Etat, et comment les lui enlever c'est le mutiler, et mutiler avec lui la nation. Et loin que ce droit absolu de l'Etat soit une limitation, ou une violation des droits de l'individu, il en est, au contraire, la plus haute, et, strictement parlant, la seule garantie. L'individu peut bien le considérer comme une violation de ses droits, l'individu qui, dans son égoïsme, ne veut pas reconnaître le vrai et le bien général. Mais l'Etat doit penser et réaliser ce vrai et ce bien pour lui, c'est-à-dire il doit les lui imposer, car c'est là précisément sa fonction.

Maintenant, si ces considérations sont fondées, si le droit de l'Etat, veux-je dire, sur la vie de l'individu a sa racine dans la nature intime de l'Etat et de l'organisme social, la question de la peine de mort est résolue; car devant ce droit tous les autres arguments ou tombent, ou ils n'ont qu'une importance secondaire.

L'Etat représente la volonté, la pensée, et, partant, le droit absolu de la nation, droit qu'il exerce non-seulement envers les autres nations, mais sur les individus qui composent la nation elle-même. C'est

là le point essentiel qui domine tous les autres, et qui lève toutes les difficultés. L'exercice de ce droit, c'est-à-dire comment et quand on doit l'exercer, ou bien qu'on en use ou qu'on en abuse, ce sont là des points qui concernent l'application et la pratique, l'art politique ou juridique, mais non le droit lui-même. Quand l'Etat devra-t-il faire la guerre? C'est ce qu'on ne peut déterminer à priori, mais l'essentiel est qu'il ait le droit de la faire. Ou bien encore, une guerre pourra être inopportune, ou injuste. Mais cela aussi ne diminue en aucune façon le droit de l'Etat, parce que le mauvais usage d'un droit n'en affecte nullement la légitimité. Le mauvais usage est, en quelque sorte, l'accident qui se glisse dans le droit et la loi, et le progrès ne consiste pas à supprimer la loi, mais à en écarter, autant que cela se peut, cet élément accidentel qui en altère et en trouble l'exercice régulier et normal. Lorsque de l'abus d'un droit on conclut à son illégitimité, et, par suite, à son abolition, on fausse et l'on bouleverse la nature des choses, et le plus souvent on est entraîné à un résultat opposé à celui qu'on veut atteindre. Car on peut abuser de tout, et, par conséquent, si l'on s'en tenait à cet argument, on pourrait tout abolir. On fait abus des boissons, donc il faut en prohiber l'usage. Le droit de propriété entraîne avec lui des abus, des inconvénients et même des injustices, donc il faut

rayer des codes ce droit. On abuse du pouvoir, donc à bas tout pouvoir, et ainsi du reste.

Ces mêmes considérations s'appliquent à la peine capitale. J'entends dire qu'ici non plus on ne peut préétablir quand et dans quels cas on devra l'appliquer. Et ici aussi pénètrent l'accident — l'erreur judiciaire — et l'abus, qui, par les mêmes raisons, ne prouvent rien contre le droit et l'exercice normal du droit. L'erreur judiciaire est un des arguments qu'allèguent les défenseurs de la peine capitale; et l'on a dit, à cet égard, que la vie d'un innocent vaut la mort de cent coupables. Mais c'est là un argument que la logique range parmi les sophismes. Certes, il faut déplorer les erreurs judiciaires, comme il faut déplorer que le médecin se trompe en soignant le malade, ou que le général éprouve par sa faute une défaite; et la loi doit entourer l'accusé de toutes les formes et de toutes les garanties possibles. Mais de là à l'abolition du droit il y a, pour ainsi dire, l'infini. Le médecin se trompe parfois, donc la médecine n'a pas de valeur et il faut l'abolir. Autre n'est pas l'argument fondé sur l'erreur judiciaire, si ce n'est que le juge se trompe bien moins souvent que le médecin, ou, pour mieux dire, il se trompe fort rarement.

Mais on pourra objecter. Tout en admettant que le haut domaine sur la vie de l'individu soit un des

attributs essentiels de l'Etat, on ne voit pas cependant comment ce droit s'étend au cas actuel. Car par là que l'Etat a le droit de faire la guerre, et de soumettre, dans ce cas, l'individu à la mort, il ne suit pas qu'il ait le droit d'infliger la peine de mort, les deux cas n'étant point identiques. Dans le premier cas, il peut y avoir la nécessité suprême du salut du pays qui l'arme de ce droit, tandis que cette nécessité n'existe pas dans le second. Dans le premier, la mort n'est que possible; dans le second, elle est certaine. Dans l'un, c'est une mort glorieuse; dans l'autre, c'est une mort infamante qu'on impose. Il faut ensuite, et avant tout, faire réflexion que la peine de mort dépasse les limites de la pénalité, et que, par suite, elle n'en atteint pas la fin véritable. Ces limites, en effet, et cette fin sont marquées, d'un côté, par la sûreté et la conservation de la société, ce qu'on obtient en punissant convenablement le coupable, et en lui enlevant le pouvoir de nuire de nouveau; et, de l'autre, par l'amendement du coupable. Car la loi ne doit pas oublier que celui qu'elle frappe est homme, c'est-à-dire un être moral et raisonnable, et, par suite, elle doit faire que la peine ne soit pas un instrument de mort, mais de régénération, qu'elle ne soit pas un instrument de vengeance, mais de réconciliation, et qu'elle opère dans l'âme du condamné comme la médecine opère dans

le corps du malade, en y rétablissant l'empire de la raison momentanément troublée et subjuguée par les passions. Voilà ce qu'on pourra objecter.

Or, à ces objections répondent déjà, plus ou moins explicitement, les arguments que nous venons d'exposer. Le point, en effet, qui domine tous les autres, et qui forme comme le pivot autour duquel tourne la question est, je le répète, celui de savoir si l'Etat a le haut domaine sur la vie de l'individu. Ce point établi, le droit de donner la mort en découle naturellement. On dit : autre est la mort sur le champ de bataille, autre est la mort sur l'échafaud. Sans doute, il y a là deux morts différentes, mais cela ne fait nullement qu'elles ne soient pas deux formes, ou espèces d'un seul et même genre, deux droits qui dérivent d'un seul et même droit. L'une, ajoute-t-on, est une mort purement possible et glorieuse, l'autre est une mort certaine et infamante. Prenons qu'il en est ainsi. On ne voit pas, d'après cela, pourquoi un même principe, ou le pouvoir qui le représente ne pourrait les infliger toutes les deux. Si l'on disait : le singe et l'homme sont deux choses diverses, donc il n'y a rien de commun entre eux, on ferait un raisonnement que personne n'admettrait. Or, on ne raisonne pas autrement, lorsqu'on dit que l'Etat a le droit de faire la guerre, mais qu'il n'a pas celui d'infliger la peine capitale, par la raison que l'un est

accompagné de certains caractères et effets, et l'autre d'autres caractères et d'autres effets. D'ailleurs, il n'est point exact de dire que l'Etat n'envoie qu'à une mort possible dans la guerre; car dans la guerre la mort est possible, il est vrai, pour l'individu, mais non pour l'armée en général. Tout au contraire, l'Etat est, sous ce rapport, plus sévère et plus cruel en envoyant à la guerre où des milliers d'individus périssent au milieu des formes les plus terribles de la mort, qu'en condamnant l'individu à la peine capitale. Quant à l'argument tiré de l'infamie, dans les limites où il est fondé, il justifie plutôt qu'il ne combat cette peine. Car si l'échafaud est infamant, les fers ne le sont pas moins, avec cette différence en faveur de l'échafaud, que celui-ci n'est que l'infamie d'un instant, tandis que les fers le sont de toute la vie. Il s'agirait ensuite d'examiner si l'échafaud est réellement infamant. Car si c'est celui qui subit la peine qui le considère comme tel, il ne suit nullement qu'il le soit en effet. Celui qui subit la peine peut aussi considérer la peine comme injuste, et vouloir s'y soustraire; ce qui n'altère aucunement la nature et la légitimité de la peine. En d'autres termes, la peine est indépendante de l'affection et du sentiment subjectif et individuel de celui qui la subit. Si, maintenant, c'est l'opinion qui le considère ainsi, nous ne pouvons non plus reconnaître dans l'opinion

le critérium du vrai. Car, ici comme ailleurs, l'opinion est ou le contraire du vrai, ou un mélange de vérité et d'erreur. Et, en effet, il n'y a pas de peine qui soit par elle-même infamante, car la peine n'est, ni ne peut se dire infamante qu'autant qu'elle est l'associée et le signe de la faute. Or, dans cette union de la faute et de la peine, l'infamie n'est pas dans la peine, mais dans la faute. Et loin que l'infamie réside dans la peine, celle-ci lave, au contraire, et efface l'infamie. Par conséquent, ce qu'il faut dire c'est que la peine est l'opposé de l'infamie, et qu'elle purifie et, en quelque sorte, glorifie le coupable. Du reste, suivant les jugements irréfléchis et variables de l'opinion elle-même, la peine n'entraîne pas toujours avec elle l'infamie ; dans les condamnations politiques, par exemple.

Ainsi, ces arguments n'ébranlent, en aucune façon, le principe de la peine de mort, et cela précisément parce que cette peine est fondée sur un principe, sur une nécessité supérieure à l'opinion, ainsi qu'au sentiment et à l'intérêt individuel. Ce qui montre déjà que l'amendement du coupable ne saurait être ni le principe ni la fin suprême de la peine. En effet, la pénalité est chose complexe, complexe par les raisons qui la déterminent, comme par les rapports et les conséquences qui l'accompagnent et la lient aux diverses parties, aux besoins et aux intérêts divers

de l'organisme social. Or, parmi les divers motifs et les fins diverses de la peine, il y en a, et il doit y en avoir un qui domine et détermine tous les autres, et auquel tous les autres sont par cela même subordonnés. C'est là une loi absolue, et, pour ainsi dire, élémentaire des choses. S'il y a, en effet, dans un être des parties diverses, remplissant des fonctions et réalisant des fins différentes, il faudra qu'il y ait en même temps un principe, une raison qui les gouverne toutes, qui pénètre dans chacune d'elles, et à laquelle chacune d'elles tend et est subordonnée comme à sa fin suprême. Ainsi, par exemple, il y a dans l'organisme le cœur, le foie, le cerveau, etc., et chacun de ces organes est doué d'une forme propre, et réalise une fin spéciale. Mais au-dessus de ces formes ou fins diverses, il y en a une qui les détermine toutes, et à laquelle elles sont toutes coordonnées ; je veux dire, la vie. La vie, voilà la fin suprême de l'organisme. Et quel que soit le principe de la vie, que ce soit un rapport et comme une harmonie des parties, ou une forme générale qui les pénètre et les unit, ou l'âme, ou une idée, toujours est-il que tout dans l'organisme est subordonné à la vie, de telle façon que, lorsque ce principe l'abandonne, l'organisme se dissout. Il en est de même de la peine. La peine est, elle aussi, un être complexe qui tend à plusieurs fins, et qui est déterminé par plusieurs motifs,

mais ces motifs sont tous subordonnés à un seul et même motif, à une seule et même fin. Ce qui signifie que c'est cette fin qui doit être avant tout réalisée, et que c'est elle qui est le vrai principe déterminant et spécial de la peine. Et c'est ce qu'on accorde implicitement lorsqu'on dit que dans la peine interviennent comme fins diverses l'exemple, l'amendement du coupable, la sainteté de la loi offensée et la conservation de la société. Car, on reconnaît par là que ces principes n'ont pas tous la même valeur, et que, par suite, il y en a un qui l'emporte sur tous les autres. Et, en effet, nul ne s'avisera de dire que l'exemple est le principe, mais seulement une conséquence, et, en quelque sorte, un accident et un élément extrinsèque de la peine. Le coupable ne doit pas être puni pour détourner les autres de la violation de la loi, mais bien parce qu'il a violé la loi, et il doit être puni soit que l'exemple accompagne, soit qu'il n'accompagne pas le châtiment. Et il serait absurde de dire qu'il doit être puni, non parce qu'il a violé la loi, mais pour détourner les autres de la violer. Ce qui s'applique également à l'amendement du coupable. La peine frappe le coupable, non pour qu'il se corrige, mais parce qu'il a failli. Que le coupable se corrige ou qu'il ne se corrige pas, c'est là un fait extrinsèque à la peine. Car, il peut se corriger, mais il peut aussi

ne pas se corriger. Il y a plus : la peine peut produire, comme elle produit souvent en effet, un résultat opposé à l'amendement; elle peut irriter, veux-je dire, celui qu'elle frappe, et entretenir et confirmer en lui la pensée d'enfreindre de nouveau la loi. D'où l'on voit qu'on fausse la notion absolue de la pénalité, lorsqu'on lui assigne pour principe une conséquence extrinsèque, possible, incertaine et purement subjective, c'est-à-dire qui dépend des dispositions et du caractère de l'individu.

Autre est donc l'origine, autre la raison de la peine que l'exemple et l'amendement. Ce qu'on admet, d'ailleurs, lorsque, parmi les différents principes de la peine, on placè le bien, la défense et la conservation de la société. Car on accorde implicitement par là que c'est ici que réside le principe, la nécessité suprême qui fait taire tout autre argument, de telle sorte que, lorsque cette nécessité veut qu'on inflige la peine capitale, l'Etat n'a pas seulement le droit, mais le devoir de l'infliger. Et il ne sert de rien de dire que jamais cette nécessité ne se présente, et que la loi est satisfaite dès qu'on enlève au coupable la faculté de la violer de nouveau. Car, en ne considérant même pour ainsi dire, que matériellement la question, on voit qu'on ne saurait jamais ôter absolument au condamné la faculté de mal faire, puisqu'il peut se soustraire à sa condamnation ou violer

de nouveau la loi dans l'enceinte même de la prison. Du reste, c'est là un raisonnement semblable à celui qu'on invoque en faveur de la paix perpétuelle. D'un côté l'on dit : la guerre n'est point nécessaire, et lorsque des différends s'élèveront entre les peuples, des négociations, la diplomatie, ou un tribunal arbitral pourront les ajuster. De l'autre côté on dit aussi : la peine de mort n'est point nécessaire, et une peine sévère, la prison perpétuelle ou un autre châtiment pourra satisfaire la loi ; raisonnement faux dans l'un et l'autre cas. Il y a des questions que la diplomatie peut résoudre, il y en a d'autres que le sang et l'épée peuvent seuls décider. Il y a des fautes que la prison peut effacer, il y en a d'autres que la vie seule peut racheter.

C'est ce qui deviendra plus évident encore, si l'on examine de plus près le fondement et la nature de la peine.

Et d'abord, en considérant la gradation des peines, on voit déjà comment elle indique un point où la loi ne saurait être satisfaite qu'avec la vie. La gradation montre, en effet, qu'il y a une proportion entre la faute et la peine, et qu'il n'y a pas de raison pour que l'échelle ascendante des peines doive rencontrer une limite absolue dans la vie ; limite qui est posée précisément par les arguments que nous avons discutés et confutés, savoir, que la vie vient de Dieu,

que la vie est un bien et la mort un mal, que l'Etat n'a pas de droit sur la vie, et que l'individu est la fin suprême de la société.

Je dis, donc, que la proportionnalité et la gradation de la peine indiquent un point où la tête peut seule satisfaire la loi; ce qui est fondé sur la nature même de la peine. De fait, ou le rapport de la faute et de la peine est un rapport objectif, nécessaire et inhérent à la nature même de ces termes, ou bien c'est un rapport contingent et purement conventionnel. Si ce n'est qu'un rapport conventionnel, la première conséquence qui en découle, c'est qu'un temps pourra venir où la peine pourra être abolie. En outre, on ne voit pas, dans cette supposition, pourquoi telle faute serait plus sévèrement punie que telle autre. On punit plus sévèrement l'homicide que le vol. Mais il n'y a pas de raison intrinsèque pour qu'il en soit ainsi, et de la même manière que la convention a établi ce rapport, elle pourra le changer, et faire que le vol soit plus sévèrement puni que l'homicide, ou bien que l'un soit puni, et que l'autre ne le soit point. Et strictement parlant, on pourrait dire que la peine est une violence et une injustice, par là qu'elle est imposée par une convention, et non par un principe rationnel et nécessaire. Or, si une telle hypothèse ne saurait être admise, nous devons reconnaître que la peine et la faute sont unies par un lien objectif et indissolu-

ble, comme dans d'autres sphères, et pour d'autres fins, bien que par le même principe, sont indissolublement unis la lumière et l'ombre, le mouvement et le repos, la force attractive et la répulsive, la cause et l'effet, les gouvernants et les gouvernés, et d'autres choses semblables. Mais dire que deux choses sont unies par un lien objectif et nécessaire, c'est dire qu'il y a deux principes, et que ces deux principes sont unis par un lien indissoluble. Car le rapport réel et rationnel de deux termes dérive de la nature intime de ces termes. Lorsque je dis que l'attraction et la répulsion sont nécessairement unies, c'est comme si je disais que le principe de l'attraction entraîne nécessairement avec lui le principe de la répulsion, et que, par suite, il ne pourrait être sans la répulsion ; et, réciproquement, que le principe de la répulsion entraîne nécessairement avec lui celui de l'attraction, et que celle-ci à son tour ne saurait être sans l'attraction. Ou bien, lorsque nous pensons les mouvements de la terre et ceux de la lune comme étroitement unis, nous pensons que la terre, la lune et leurs mouvements sont constitués et ordonnés de telle manière que, si l'un de ces termes venait à changer ou à faire défaut, les autres termes devraient aussi changer ou disparaître. Ou bien enfin, lorsque nous pensons que les gouvernants et les gouvernés sont des termes corrélatifs, nous pensons que dans

cet organisme qu'on nomme société il y a comme deux membres, tous deux également nécessaires, et dont l'un ne saurait exister sans l'autre. Or, deux ou plusieurs principes indivisiblement unis, ne sont ni ne peuvent être identiques de tous points, c'est-à-dire ils ne peuvent posséder une seule et même nature, et remplir une seule et même fonction. Car, par cela même qu'ils sont plusieurs et divers, bien qu'intimement unis, et appartenant à un seul et même système, ils doivent se mouvoir chacun dans un champ propre, exercer une fonction spéciale, et atteindre à une fin distincte; ce qui signifie, comme nous l'avons démontré plus haut, que tous ces termes ne sont pas égaux en dignité, et ne possèdent pas la même valeur. Maintenant, si l'on considère cette ordonnance systématique de principes, de principes, voulons-nous dire, qui sont liés par un lien indissoluble, mais qui n'ont pas la même valeur, on verra que l'un surpasse l'autre, et qu'il le surpasse non en l'excluant, mais en le renfermant dans sa propre nature, et en le renfermant, non tel qu'il est en lui-même et hors de cette nature, mais tel qu'il est et qu'il peut être, combiné avec cette nature, et avec tout ce qui la constitue; il le renferme, en un mot, en le transformant. Et c'est là ce qu'on entend, et qu'on doit entendre, lorsqu'on dit qu'un principe ou un être l'emporte sur un autre en perfection. C'est ainsi,

par exemple, que le solide l'emporte sur la ligne ou sur le plan en perfection. Il l'emporte sur eux en les contenant et en les combinant avec sa nature et avec ses propriétés spécifiques, de telle sorte qu'il ne serait pas ce qu'il est, s'il ne les contenait et ne les transformait pas tout ensemble. De même, il y a plus de perfection dans l'être organique et vivant que dans l'être inorganique. Mais ici aussi la perfection de l'être organique ne vient pas de ce qu'il exclut l'être inorganique, mais, au contraire, de ce qu'il l'enveloppe dans son essence. Cela fait que l'air, l'eau, la terre, le minéral, les rapports chimiques, tout est dans l'organisme, mais transformé par l'essence spéciale de ce dernier. Enfin, et pour citer un autre exemple, l'individu, la famille et l'Etat sont trois parties de l'organisme social, et trois parties si intimement unies que l'une ne saurait aller sans l'autre. Or, en étudiant attentivement leur constitution et leur rapport, on voit que, si l'individu est un élément intégrant de la famille, il n'existe pas cependant dans la famille en tant qu'individu, et qu'à leur tour l'individu et la famille sont bien dans l'Etat, mais ils n'y sont pas simplement en tant qu'individu et en tant que famille. En d'autres termes, de même que la famille contient et domine l'individu, et y détermine de nouvelles relations, de nouveaux intérêts, d'autres droits et d'autres devoirs, de même l'Etat con-

tient et domine l'individu et la famille, et, les combinant avec sa nature, il y détermine d'autres rapports, d'autres intérêts et d'autres nécessités. Et c'est ce rapport, cette hiérarchie, et cette transformation qui constituent la loi et la nécessité absolue, qui domine, soumet, ou, pour mieux dire, fait tous les êtres, parce que c'est en elle que réside l'unité, l'ordre systématique et l'harmonie de l'univers.

Appliquons ces considérations à la question qui nous occupe.

Et premièrement, nous devons nous bien pénétrer de ce principe, que l'être juridique (1) n'est pas un accident, ou un être qu'on peut faire et défaire à volonté, ou effacer de l'histoire, mais un être rationnel et nécessaire, qui, à l'égal de l'art, de la religion, de la politique, de la science, constitue un moment, une sphère essentielle dans le système universel des choses. Lorsque nous nous formons une autre notion de l'être juridique, c'est-à-dire lorsque nous nous le représentons comme un accident dans la vie de l'humanité, l'innocence adamitique et le paradis terrestre sont la solution naturelle du problème humanitaire, le principe et la fin de l'histoire. Mais une telle solution n'est ni dans l'histoire, ni

(1) L'expression italienne est *ente giuridico* (*ens juridicum*). J'ai gardé cette expression comme plus simple et plus exacte, à mon avis, qu'organisation judiciaire, ou toute autre expression.

dans la raison; et elle n'est pas dans l'histoire, parce qu'elle n'est pas dans la raison. Elle n'est pas dans l'histoire, parce que, alors même que nous nous en tiendrions à la tradition biblique, nous verrions l'histoire débuter par la transgression de la loi; et quant à l'avenir de l'humanité, il faudrait, pour supprimer la faute, reconstruire sur un nouveau modèle non-seulement l'homme, mais le ciel, la terre et l'univers entier. Car l'être juridique est une partie essentielle de ce système, et, par suite, de même que sans la religion, ou sans la politique, ou sans la guerre, ou sans la lumière, ou sans le feu, etc., ce système ne saurait exister, ainsi il ne saurait non plus exister sans l'être juridique. L'antagonisme, la contradiction et la conciliation de la contradiction, c'est là l'unité profonde, la loi imminente de l'univers; cette dialectique absolue qui est la source de toute vie et de tout bien, qui meut et engendre les êtres, hommes et Dieux, comme dirait Homère, et sans laquelle rien ne se mouverait, ni ne serait. Voilà aussi pourquoi l'innocence adamitique et le paradis terrestre sont hors de la raison. Et, en effet, la lutte et l'antagonisme sont dans la raison, et, s'ils sont dans l'histoire, c'est précisément qu'ils sont dans la raison qui est le moteur suprême de l'histoire. Et comme ni la fable, ni l'allégorie, ni la poésie, rien, en un mot, ne peut entièrement se soustraire à la raison, la Bible

elle-même nous enseigne que l'antagonisme a son siége dans l'éternelle raison, et cela non-seulement lorsqu'elle représente Dieu comme le Dieu de la paix et le Dieu de la guerre, mais lorsqu'elle nous raconte comment Dieu prescrivit à Adam de ne point manger du fruit défendu. Car la défense implique la pensée de la transgression et de la faute, pensée qui est encore plus explicitement exprimée dans l'arrêt qui suivit la faute. Dieu, en effet, ne condamne pas Adam parce que celui-ci s'était éloigné de l'absolue raison, mais au contraire, parce qu'il avait voulu s'en trop approcher. Et quelle est cette raison? Voyez, dit Dieu, Adam a voulu se faire semblable à nous, et acquérir la science du bien et du mal; ce qui signifie que la racine et la source première de toute contradiction a son siége dans l'absolue raison, et, de plus, que la science, le vrai et l'être ne résident pas dans l'un des membres de la contradiction, mais dans tous les deux, c'est-à-dire dans leur différence, ainsi que dans leur rapport et dans leur unité.

Nous devons donc partir de ce principe, que l'être juridique constitue un moment, ou, comme nous disons nous autres idéalistes, une idée objective et nécessaire dans le système universel des idées, et plus précisément dans l'idée de l'organisme social. Or, trois éléments essentiels sont contenus dans l'idée de l'être juridique, et ils en constituent la matière et la

forme : savoir, la loi, la négation de la loi, ou la faute, et l'unité de la loi et de la faute, ou la peine. Ces trois termes sont inséparables, et ils forment l'idée une et absolue de l'être juridique.

Il s'agit maintenant de déterminer la nature de cette idée, et de voir ensuite si la peine de mort y est renfermée. Je laisse ici de côté la question de savoir si l'idée est le principe des choses, question très-importante, ou, pour mieux dire, fondamentale, mais qui appartient à un autre ordre de recherches, et que nous devons ici présupposer et admettre comme déjà éclaircie et résolue, comme un postulat de la science du droit.

Et premièrement, je dis que ces trois termes sont inséparables, et inséparables de telle façon que, considérés dans leur idée, l'un entraîne nécessairement l'autre. J'entends dire que, de même que la cause et l'effet, l'action et la réaction, le plus et le moins, l'égal et l'inégal sont ainsi constitués que l'un des deux termes étant donné, l'autre aussi est donné, de même la loi, la négation de la loi et la peine sont trois idées, ou, pour mieux dire, trois moments, ou parties, ou aspects, ou de quelque nom qu'on les appelle, d'une seule et même idée, et, par suite, l'un de ces termes ne saurait être séparé de l'autre. Par conséquent aussi, l'un de ces termes étant donné, on voit paraître, par une nécessité intrin-

sèque et absolue, les deux autres. Et, en effet, la loi est une détermination du droit, et comme telle elle est nécessairement impérative; ou, ce qui revient au même, le commandement est renfermé dans l'idée de la loi et du droit. Une loi qui ne commande point n'est pas plus une loi qu'une figure qui n'a pas trois côtés et trois angles n'est un triangle. Mais l'idée de commandement ou précepte implique l'idée de désobéissance au précepte, ou de violation de la loi. Car la pensée qui pense la loi et le précepte ne pense pas seulement l'obéissance, mais la désobéissance aussi, et plus la désobéissance que l'obéissance; elle pense, en d'autres termes, une pensée et une volonté différentes et opposées à celles qui dictent la loi. Et, en effet, la volonté et la pensée qui obéissent à la loi se confondent avec la volonté et la pensée qui ont dicté la loi, et, partant, la loi et le précepte sont, à leur égard, pour ainsi dire, superflus. Par conséquent, ce qui fait et détermine le précepte, et qui lui donne une signification et un but, c'est la pensée de sa violation. Le précepte, dira-t-on, peut être obéi, ou désobéi, et, par suite, la loi est faite pour les deux volontés, pour la volonté qui se conforme à elle, comme pour celle qui s'en écarte. Mais cela concerne le fait subjectif, individuel et contingent de l'obéissance et de la désobéissance, et non le rapport absolu de la loi et de son contraire. L'idée

de la loi étant donnée, ce n'est pas telle ou telle violation, mais l'idée de sa violation qui est donnée en même temps, comme l'idée de l'égal étant donnée est donnée aussi celle de l'inégal, ou comme dans l'idée du sec est donnée celle de l'humide, et ainsi de suite. Et c'est dans cette coexistence nécessaire et indivisible que gît le point essentiel et décisif de la question. Car le vrai, et le vrai absolu, et, par suite, l'objet propre de la science, et de la science du droit, comme de toute autre science, ne sont pas le contingent et l'individuel, mais les principes et l'universel. Pleuvera-t-il aujourd'hui, ou pleuvera-t-il demain? Ou bien, aurons-nous la paix ou la guerre l'an prochain? Ces questions et d'autres semblables ne peuvent faire l'objet de la science, et la science ne doit point s'en occuper. Mais ce qui fait l'objet de la science c'est la nature et la raison de l'humide et du sec, ou de la paix et de la guerre, et de leur alternation; ce qui lui suffit. Car en possédant cette connaissance, elle sait et détermine la raison et la nécessité absolue de l'humide et du sec, de la paix et de la guerre, et de leurs rapports. Peu lui importe ensuite qu'il y ait guerre l'an prochain, ou que la guerre ait lieu dans telle contrée et entre tels peuples, ou qu'elle soit allumée par tel personnage, pas plus que la science mathématique ne s'inquiète de savoir par qui et comment le triangle, le carré et

d'autres figures seront tracés. Il en est de même de la loi et de la faute. Car que la loi soit tantôt obéie, et tantôt désobéie, ou qu'elle soit obéie par celui-ci et désobéie par celui-là, c'est là un fait accidentel et extérieur à l'être et à la science juridiques, le point essentiel, je le répète, étant la coexistence et la liaison idéales des deux termes ; car cette coexistence et ce lien étant donnés, est donnée, en même temps, la raison dernière des cas contingents et individuels. Autrement il faudrait dire que les choses ne sont pas engendrées et gouvernées par des principes, mais que tout est contingent, et que, par exemple, aux questions, pourquoi tel corps est lumineux, et tel autre est opaque, ou pourquoi il y a dans la société des juges, des législateurs, des guerriers, etc., la seule réponse qu'il y aurait à faire, c'est que ces choses sont parce qu'elles sont, mais qu'il n'y a pas de raison intrinsèque pour qu'elles soient, et qu'elles pourraient très-bien ne pas être, ou être différemment de ce qu'elles sont ; ce qui, sérieusement et scientifiquement parlant, n'a pas de signification, ou n'est qu'un scepticisme vulgaire, ou un jeu.

Ainsi donc, nous avons la loi et son contraire, la violation de la loi. Or, en examinant ces deux termes, ou idées, nous verrons que toutes deux s'affirment et se nient, et qu'elles s'affirment et se nient non-seulement dans leur rapport réciproque, mais en elles-

mêmes. Car, pendant que la loi s'affirme elle-même, elle appelle son contraire, et, partant, elle se nie elle-même ; et la transgression, à son tour, pendant qu'elle s'affirme elle-même, en se substituant à la loi, n'est ce qu'elle est, c'est-à-dire une transgression, qu'autant qu'elle se nie elle-même en appelant la loi ; de telle façon que ni la loi serait sans la transgression, ni celle-ci sans la loi. Il arrive ici ce qui arrive dans l'attraction et la répulsion. Et, en effet, l'attraction n'est pas seulement attraction parce qu'elle a devant elle la répulsion, et la répulsion n'est pas seulement répulsion parce qu'elle a devant elle l'attraction ; mais l'attraction est attraction parce qu'elle contient la répulsion, et la répulsion est répulsion parce qu'elle contient l'attraction ; car l'attraction ne saurait attirer, c'est-à-dire être, qu'en attirant les éléments (molécules, matières ou quoi que ce soit) qui se repoussent, et, à son tour, la répulsion ne saurait repousser, c'est-à-dire aussi être, qu'en repoussant les éléments qui s'attirent. D'où il suit que ni l'attraction ni la répulsion ne seraient, non-seulement si l'une ou l'autre venait à disparaître, mais si l'une n'était pas dans l'autre. Et il en est de même d'autres choses, par exemple, de la cause et de l'effet. Car la cause n'est cause que par et dans l'effet, et l'effet n'est effet que par et dans la cause.

Or, cette affirmation et cette négation réciproques et identiques de la loi et de la faute, ou, si l'on veut, de la volonté universelle et de la volonté individuelle, donnent naissance à un conflit infini où l'un des deux termes vaut autant que l'autre, par cela même que l'un ne saurait être sans l'autre, et que l'un est aussi nécessaire et aussi absolu que l'autre; ce qui signifie et démontre que le vrai ne réside ni dans l'un ni dans l'autre, et que, considérés séparément, ils sont tous deux vrais et faux à la fois: vrais en un certain sens et sous un certain rapport, et faux sous un autre sens et sous un autre rapport; c'est-à-dire ils sont vrais, en tant qu'ils forment chacun un moment de l'être juridique; et ils sont faux, précisément parce qu'ils ne forment chacun qu'un des moments, et un des moments opposés de cet être. Et pour revenir aux exemples que nous venons de citer, ou, pour parler avec plus de précision, aux rapprochements que nous venons de faire, on rencontre ici aussi ce qu'on rencontre dans l'attraction et dans la répulsion, ou dans la cause et l'effet, qui eux aussi sont vrais et faux tout à la fois. Car, par là que l'attraction constitue un des moments de la matière, ou de son mouvement, elle est vraie sous ce rapport et dans ces limites. Mais par la raison même qu'elle n'en constitue qu'un moment, et que sans l'autre moment, la répulsion, elle ne serait point, elle est fausse sous un autre

rapport et hors de ces limites. Et il en est de même de la répulsion, ainsi que de la cause et de l'effet, lorsque l'un des deux termes est séparé de l'autre. Or, dire que deux termes sont également nécessaires à tel point que l'un ne peut être sans l'autre, et dire, en outre, que séparés ou considérés séparément, ils sont à la fois vrais et faux, c'est dire que leur absolue vérité est dans leur unité. D'où il suit que, si cette unité, ce terme moyen était supprimée la contradiction serait inconciliable et le problème insoluble. Maintenant, si l'on fait attention à la nature de cette unité, on verra d'abord qu'elle n'exclut pas, mais qu'elle enveloppe les contraires, et que c'est même à cette condition qu'elle est leur unité; et ensuite, qu'elle ne les enveloppe qu'autant qu'elle se distingue d'eux, et qu'elle s'en distingue en les surpassant en réalité et en perfection. D'où il suit que ce terme moyen et unificateur n'est ni la première affirmation, ni la première négation, mais l'une et l'autre, et que, par cela même il est plus que l'une et l'autre, considérées soit séparément, soit conjointement, et dans leur rapport réciproque; qu'il est, en un mot, et suivant la formule hégélienne, la négation de la négation, et, partant, la vraie affirmation. C'est ainsi, par exemple, que la courbe est l'unité de la tangente et de la perpendiculaire, ou des forces centripète et centrifuge, ou que la température est l'unité du froid et

du chaud, ou que la famille est l'unité des parents et des enfants, ou que l'Etat est l'unité de l'individu et de la famille. Maintenant, si un être ou une idée est constituée de telle façon qu'elle n'est ce qu'elle est qu'autant qu'elle renferme et surpasse les contraires, il suit que ni les contraires ne sauraient exister sans elle, ni elle sans les contraires, ou, ce qui revient au même, qu'en pensant les contraires on pense nécessairement cette idée, et, réciproquement, qu'en pensant cette idée on pense nécessairement les contraires. De fait, l'affirmation et la négation mutuelles des contraires ne viennent pas de ce qu'il n'y a aucun rapport entre ces derniers, mais bien plutôt de ce qu'ils appartiennent tous les deux à un seul et même principe, à une seule et même idée, ou, si l'on veut, de ce qu'ils sont deux espèces d'un seul et même genre, et comme deux pôles qui rayonnent d'un seul et même centre. Et, de son côté, ce genre, ou ce centre, ou cette idée, n'est ce qu'elle est qu'autant qu'elle enveloppe les contraires dans son unité. Et ainsi les contraires et leur unité forment un seul et même être, une idée une et indivisible, qui n'est une et indivisible qu'autant qu'elle est une et triple tout à la fois.

C'est ce même rapport qu'on rencontre dans l'être juridique. Et, en effet, ce conflit infini ou, pour mieux dire, indéfini de la loi et de la faute, ce conflit où la loi et la faute s'affirment et se nient tour à

tour, montre non-seulement que la loi et la faute sont toutes deux vraies et fausses à la fois, mais qu'elles sont des moments d'une seule et même idée. Car s'il n'en était pas ainsi, elles ne s'affirmeraient ni ne se nieraient l'une l'autre, c'est-à-dire il n'y aurait aucun rapport entre elles. De fait, par là que la loi ou le précepte abstrait ou immédiat appelle la désobéissance, lors même que celle-ci ne serait qu'une simple possibilité et une simple contingence, ce précepte est de toute façon limité, impuissant et, par suite, faux sous ce rapport; et, de son côté, la désobéissance, par là qu'elle est limitée par la loi, est fausse elle aussi. Mais où est le vrai de la désobéissance, demandera-t-on? Le vrai de la désobéissance consiste en ceci, savoir, qu'elle est, et qu'elle est en vertu d'un principe, et comme partie intégrante de l'être juridique. Bien plus, on peut dire, en un certain sens, que s'il n'y avait que le précepte et la désobéissance, celle-ci l'emporterait sur celui-là. Car la désobéissance implique un acte pratique et matériel, une force qui fait comme toucher du doigt à la loi son impuissance. Tu t'abstiendras du bien d'autrui, dit la loi. Mais si la loi était renfermée dans les limites de ce précepte, en nous emparant du bien d'autrui, nous accomplirions un acte supérieur à la loi, et qui l'emporterait sur elle. C'est un fait, dira-t-on, ou un acte violent. Mais en admettant qu'il n'y eût là qu'un

simple fait, comme ce serait un fait permanent et, en quelque sorte, universel, et d'autant plus permanent et universel que la loi serait impuissante à l'empêcher, il constituerait la règle et la réalité juridiques, et il imposerait silence à la loi ou, pour mieux dire, il l'annulerait. Et l'on doit aussi faire réflexion, que l'être juridique n'est pas l'être renfermé dans la sphère de la conscience subjective et de l'intention, mais, comme la guerre et la politique, il est placé, et il se meut dans le champ de la nature et de l'histoire. Par conséquent, le droit et le fait, ou la force qui réalise le droit, le confirme et le protége, y entrent comme deux éléments inséparables. Et le vrai ne réside ni dans l'un ni dans l'autre, mais dans leur union. Séparés, ils ne sont que des abstractions. Et le récit biblique symbolise et confirme cette doctrine. Dieu, en effet, ne prescrit pas à Adam de ne pas faillir moralement et dans le for intérieur — ce qui aurait dû suffire à un être qui, comme on dit, scrute les cœurs et les reins — mais juridiquement et dans le for extérieur; il ne se borne pas, en d'autres termes, à prohiber l'intention et le simple désir, mais il fait tomber la prohibition sur la satisfaction du désir, parce que cette satisfaction était nécessaire pour compléter l'être juridique. Et Adam ne se borne pas à désirer, mais il satisfait son désir. Par conséquent, si la puissance divine ne s'était pas étendue

au delà du précepte, qui aurait décidé le différend? Qui aurait pu décider de quel côté était le droit, la raison, le vrai? Car Adam, en transgressant la loi, s'était rendu semblable à l'auteur même de la loi, c'est-à-dire il avait acquis la science du bien et du mal, et manifesté une volonté et une puissance semblables à la volonté et à la puissance divine. Mais la peine vint décider la lutte et rétablir l'empire du droit. Et ici l'on peut voir comment la sanction pénale occupe dans l'être juridique une place plus haute que le simple précepte. En effet, comme je viens de le faire observer, la collision de la loi et de son contraire, tandis qu'elle démontre le faux de tous les deux, indique un point, un terme, une force qui fait cesser la collision, et qui la fait cesser, non en excluant les contraires, mais en les enveloppant dans son unité. Par conséquent, la collision de la loi et de la faute ne naît pas de ce que les deux termes sont absolument étrangers l'un à l'autre — car, dans cette hypothèse, ils ne se rencontreraient point dans une commune limite, et il n'y aurait point de rapport entre eux —, mais de ceci que, pendant qu'ils se nient l'un l'autre, et qu'ils se nient parce que l'un n'est pas l'autre, ils se nient aussi parce que l'un veut devenir ce qu'est l'autre. Ainsi, le précepte, ou la volonté générale veut devenir, c'est-à-dire soumettre la volonté individuelle, et se réaliser en elle, et la

volonté individuelle veut, à son tour, se substituer à la volonté générale. D'où l'on voit comment elles viennent toutes deux se rencontrer dans un point com mun, comment elles tendent toutes deux vers une seule et même fin, sans cependant pouvoir l'atteindre. Or cette limite, ce point, cette fin est précisément la peine. La peine juge et apaise le conflit, et elle le juge et l'apaise en niant et en affirmant à la fois la loi et la faute ; et en les niant et en les affirmant, je le répète, non parce qu'elle les exclut, mais parce qu'elle les contient dans sa nature, et qu'en les contenant elle les dépasse. Et, en effet, la peine nie et la loi et la faute, non-seulement en tant qu'elle diffère de toutes les deux, mais en tant qu'elle démontre qu'elles sont toutes deux limitées, impuissantes et fausses. Mais, d'un autre côté, elle les affirme, en ce qu'elle les présuppose toutes deux, et qu'elle ne saurait être sans elles. Enfin, elle les nie et les affirme toutes deux, par cela même qu'elle les renferme toutes deux dans son unité. Et elle ne fait leur unité qu'en se distinguant d'elles, et en étant ce que n'est ni l'une ni l'autre séparément, comme aussi en accomplissant ce que ni l'une ni l'autre ne saurait accomplir. De fait, la nature et l'efficacité de la peine consistent précisément à mettre dans la loi ce qui est dans la faute, et dans la faute ce qui est dans la loi ; en d'autres termes, la peine met dans la loi la force qui est

dans la faute, et elle met dans la faute le droit qui est dans la loi. Et c'est cette conciliation des contraires qui est le principe de l'expiation, ainsi que du talion et de la proportionnalité de la peine. Expier veut dire se réconcilier avec le droit, et faire par là cesser la collision. Or cette réconciliation, qui n'est autre chose que la conciliation des contraires, n'est possible qu'autant qu'il y a un principe qui réunit dans son essence et le commandement abstrait et la faute, et qui, par là même, les surpasse tous les deux, et est plus vrai, plus efficace et plus fort que tous les deux. Et ce principe est la peine, et la proportionnalité de la peine. La proportionnalité de la peine est fondée sur la nature intrinsèque de la peine elle-même, par la raison que la peine doit renfermer et dépasser la faute, et faire que la prescription de la loi ne demeure pas une lettre morte et, pour ainsi dire, un pur mot; ce qui arriverait non-seulement s'il n'y avait pas de châtiment, mais si le châtiment n'était pas adéquat à l'offense. D'où émane aussi la nécessité idéale et absolue de la peine de mort.

Et c'est ce qu'on apercevra plus clairement en déterminant la nature de cette proportion.

En général, on entend par proportion un rapport quantitatif ou numérique qui lie deux ou plusieurs termes, et qui fait que l'un de ces termes variant, c'est-à-dire augmentant ou diminuant, les autres

termes varient aussi d'une certaine quantité (1). Or, quand bien même il n'y aurait entre les termes qui composent l'être juridique qu'un rapport purement quantitatif, si l'on considère la nature et la fonction spéciale de la peine, on verra que la peine de mort y est nécessairement renfermée. Car, puisque la peine doit concilier les contraires, et les concilier de la façon que nous venons d'exposer, il suit qu'elle doit être quantitativement égalée à la faute. C'est comme une force moyenne, telle que la force de la courbe, par exemple, qui ne saurait unir les forces contraires qu'en les égalant, ou, pour parler avec plus de précision, en les surpassant. Mais ce n'est pas là que réside la raison dernière de la proportion de la faute et de la peine. Car, outre le rapport quantitatif, il y en a un autre, et plus intrinsèque, un rapport de nature et d'essence, ou, comme on dit, un rapport qualitatif, qui surpasse et détermine par cela même le rapport quantitatif. Il est clair, en effet, que les différences de l'échelle juridique, c'est-à-dire des divers moments qui constituent l'être juridique, ne sont pas seulement des différences quantitatives, mais qua-

(1) Il est à peine besoin de faire observer que je me borne ici à donner une idée générale et indéterminée de la proportion, parce qu'il ne s'agit que d'une certaine proportion directe qui existe entre les différents termes d'un rapport où pénètre la quantité, mais non la quantité abstraite et mathématique.

litatives. Le vol et l'homicide, par exemple, ne se distinguent pas seulement par le degré, mais par la nature de l'offense et du droit violé. D'où l'on voit que ce n'est pas seulement la quantité, mais la qualité aussi qui intervient dans les rapports des termes qui constituent l'être juridique, et comment la peine ne saurait atteindre son but et remplir sa fonction qu'autant qu'elle est égalée à l'offense; ce qui signifie que la peine de mort forme, comme la prison ou comme une autre peine quelconque, une partie intégrante de l'être juridique, et, par là même, un des droits essentiels de l'État. Et autre n'est point le principe qu'on énonce sous forme populaire, lorsqu'on dit que l'abolition de la peine de mort placerait le droit et le pouvoir de l'individu au-dessus du droit et du pouvoir de l'État, puisqu'en ce cas, il serait permis à l'individu d'accomplir ce que l'État ne pourrait accomplir. Ce qui veut dire qu'en abolissant la peine de mort l'État dénature et mutile la peine, et, par suite, il mutile ses droits et il se mutile lui-même.

C'est là la démonstration rationnelle et absolue de la peine de mort, démonstration que tout autre argument présuppose, et vis-à-vis de laquelle tout autre argument n'a qu'une valeur extrinsèque et secondaire. Et sa valeur absolue vient de ce qu'elle est fondée sur l'idée, c'est-à-dire sur le principe et sur

la nature intrinsèque de l'être juridique, et que, par suite, elle en constitue un moment essentiel, de telle sorte que cet être étant donné, la peine de mort est donnée par cela même.

Mais en admettant, pourra-t-on dire, que ces raisonnements soient aussi solides que l'airain et aussi inébranlables qu'une vérité mathématique, ils s'évanouissent comme poussière devant un fait, et devant un fait qui, lors même qu'il ne serait pas arrivé, peut cependant arriver. Car il n'y a, ni au ciel ni sur la terre, de pouvoir qui puisse empêcher un parlement ou un gouvernement quelconque d'abolir la peine de mort, si tel est son bon plaisir.

C'est là, certes, une objection à laquelle il n'est pas aisé de répondre. Car s'il est impossible que deux et deux fassent cinq, il n'est pas impossible, et même il est très-possible qu'un gouvernement abolisse la peine capitale. La Toscane l'a abolie, donc un autre gouvernement peut aussi l'abolir. Rien de plus simple. Mais, comme on peut facilement le voir, si l'on ne peut répondre à un pareil argument, c'est précisément que ce n'est pas un argument. Rationnellement parlant, on ne saurait absolument rien conclure d'un fait passé, ou présent, ou possible, et, partant, un argument qui s'appuie sur une telle base n'a pas la moindre valeur. Car il est évident qu'à un fait on pourra toujours opposer un autre fait, et, lors même

qu'on ne le pourrait, le point essentiel ne réside pas dans le fait, mais dans la raison du fait. En d'autres termes, ce qu'il importe avant tout, ce n'est pas de savoir si un gouvernement a aboli ou pourra abolir la peine de mort, mais si, en l'abolissant, il agit conformément à la raison. C'est là le point culminant du problème et qu'il faut démontrer, et démontrer par de bonnes et solides raisons, par des raisons directes, intrinsèques et tirées de la nature même de la chose, et qui prouvent que l'État n'a pas le droit d'infliger la peine de mort, et que cette peine n'est pas une partie intégrante de l'être juridique. Mais si c'est là une thèse qu'on ne peut démontrer, tandis qu'on peut démontrer la thèse opposée, il suit que l'État qui abolit la peine de mort agit contrairement à la raison, et, si nos raisonnements sont fondés, il place la nation dont il dirige les destinées hors de la raison et de l'histoire, tout autant que celui qui abolirait le droit de faire la guerre ou de lever les impôts.

II

AMOUR ET PHILOSOPHIE (1).

Après quelques jours de repos, nous voici revenus à nos études chéries, nous voici réunis de nouveau pour reprendre, avec une nouvelle ardeur, ces mâles exercices qui doivent orner et fortifier notre âme, et nous mettre à même de remplir nos devoirs d'homme et de citoyen. Les raisons qui nous rassemblent ici peuvent être diverses. Les uns peuvent y être appelés par le devoir, d'autres par une simple curiosité. Mais il n'en est aucun d'entre nous, je me plais à le croire, qui ne soit, plus ou moins, mû par un sentiment plus élevé et plus généreux, par ce sentiment qui est la source première de toute œuvre grande et durable dans le champ du savoir, par l'amour pur de la science. Et ainsi, chargé par mes honorables collègues de les représenter dans cette noble

(1) Ce discours ou, pour mieux dire, cet essai a été lu à la réouverture solennelle des cours de l'Académie scientifique et littéraire de Milan, le 11 novembre 1861.

assemblée, parmi les différents sujets qui se sont offerts à mon esprit, j'ai choisi celui qui m'a paru le plus agréable et le plus opportun tout à la fois, je veux dire l'amour. Permettez donc qu'aujourd'hui je vous entretienne de l'amour, dont l'amour de la science n'est qu'une partie ou un degré, et le plus haut peut-être, et que je saisisse cette occasion pour rendre hommage et entonner un hymne philosophique à ce Dieu tout-puissant, qui, selon les paroles d'un ancien oracle,

A l'univers entier (il) déclare la guerre,
Courant d'un bout à l'autre une torche à la main.
On le craint dans les cieux, on le craint sur la terre.
Le Styx n'a pas borné son pouvoir souverain (1).

L'Amour a été représenté par la poésie, par la mythologie et par la religion sous les formes les plus diverses et les plus opposées. Tantôt il vole, tantôt

(1) Qui pennis volitans super æthera cuncta fatigat
Flammaque et ferro singula debilitat ;
Quem tremit ipse Jovis, quo numina terrificantur
Fluminaque horrescunt, et Stygiæ tenebræ.

(Apulée, lib. IV.)

Les vers français que je viens de citer sont tirés de la *Psyché* de la Fontaine. Ils ne sont, comme on peut le voir, qu'une traduction libre des vers d'Apulée, et, il faut le dire, ils sont inférieurs à l'original. La traduction de Maury, bien que plus littérale, ne vaut pas mieux.

il est là avec ses ailes coupées. Tantôt c'est le dieu qui enflamme les âmes et y inspire les plus grandes pensées, tantôt c'est le dieu qui, aveugle lui-même, aveugle les âmes. A côté de l'Amour avec le flambeau droit et allumé, nous voyons l'Amour avec le flambeau renversé et éteint. Si rien n'échappe à ses coups, et si ses traits frappent et subjuguent non-seulement les mortels, mais les immortels, il se voit à son tour subjugué et fait prisonnier, et il supplie le grand Jupiter de briser ses chaînes et de lui rendre ses ailes et sa liberté. Et ce n'est pas seulement des belles choses qu'il s'éprend, mais des laides. Et s'il conduit les chœurs et les danses, et si on le trouve se jouant sur les bords d'un clair ruisseau ou sur le gazon tendre, au doux murmure des brises fraîches et parfumées, on ne le rencontre pas moins au milieu des incendies, des carnages et des œuvres de la mort. Et, partout où il va se loger, on voit paraître, avec la concorde et les plaisirs, la discorde et les peines. Les anciennes théogonies nous le peignent comme contemporain du chaos, auquel il s'unit pour engendrer l'univers ; ce qui symbolise la puissance de l'amour qui, pénétrant dans cette masse informe où s'agitaient confusément les éléments et les semences des choses, y fit naître l'ordre, la proportion et la beauté.

Mais le mythe où l'amour est représenté sous la

forme à la fois la plus charmante et la plus profonde est celui d'Amour et de Psyché. Amour, qui a allumé tant d'incendies, brûle, à son tour, pour la jeune Psyché, qui, bien que mortelle, surpasse en beauté les déesses immortelles, et Vénus elle-même, mère d'Amour. Celui-ci ne révèle pas, dès l'abord, à la vierge ses traits divins, et il ne lui apparaît et ne s'entretient avec elle que dans le silence et les ombres de la nuit, parce qu'un décret du destin défendait aux immortels de se montrer à l'être mortel. Mais Psyché, dans son impatience de connaître l'amant invisible des lèvres duquel sortaient les accents les plus suaves et qui la remplissaient d'une indicible volupté, une nuit, pendant qu'Amour dormait à ses côtés, alluma une lampe et se prit à en contempler la divine beauté, lorsqu'une goutte de l'huile enflammée étant tombée sur l'épaule du dieu, celui-ci se réveilla et s'envola loin de ses bras. Ne pouvant se consoler de la perte d'un si grand bien, Psyché, dans sa douleur, ne craint pas, pour le retrouver, d'affronter les plus rudes labeurs; et Amour, de son côté, en se voyant séparé de Psyché, ne ressent pas une peine moins cuisante, et il supplie Jupiter de la lui rendre, en effaçant le décret qui défendait leur union, et en la revêtant d'une nature immortelle semblable à la sienne. Jupiter ayant exaucé sa prière, les amants divins se réunirent pour

ne plus séparer, et dès ce moment, unis par un lien indissoluble, ils passent leur vie dans une ineffable béatitude.

Tels sont les principaux traits sous lesquels on a dépeint l'amour. S'ils ne contiennent pas une théorie véritable de l'amour, ils en indiquent quelques points importants. Quant au mythe ou petit drame d'Amour et Psyché, tel qu'il nous a été transmis par Apulée, son mérite ne consiste pas autant dans le développement et dans les incidents qui le composent que dans l'idée fondamentale qui l'a inspiré (1). L'Amour qui, tout en faisant aimer, n'aime point, à la vue de Psyché, c'est-à-dire de l'âme, se sent, lui aussi, brûler du feu qu'il allume; et si ardente est la flamme qui le consume qu'il ne saurait vivre loin de Psyché. Ainsi l'âme y apparaît comme objet propre et suprême, ou, pour mieux dire, comme siége et foyer de l'amour. Et, de son côté, Psyché, en recevant dans son sein l'Amour, se trouve régénérée à une vie nouvelle, et, de mortelle qu'elle était, elle devient immortelle. L'âme aimante, et l'amour qui fait de l'âme sa demeure y sont par là représentés comme constituant le plus haut degré de l'être et de la perfection.

(1) Je ne reproduis, bien entendu, que les traits les plus saillants du mythe, et je les reproduis en modifiant légèrement le récit d'Apulée, sans cependant en changer les points essentiels.

Qu'est-ce en effet que l'amour? Et quelle est la fonction qu'il remplit dans ce vaste système que nous appelons univers?

Selon quelques-uns, l'amour serait le principe unificateur des choses, la force et comme l'esprit divin qui, pénétrant dans toutes les parties de l'univers, les unit et les harmonise. Admettant provisoirement et comme point de départ cette conception de l'amour, je ferai d'abord observer que, si l'amour unit, il n'unit pas en excluant la lutte et l'antagonisme, mais en les comprenant. Il n'unit pas en allant du semblable au semblable et de l'identique à l'identique, mais du semblable au dissemblable, de l'identité à la différence et de l'accord au désaccord. C'est ainsi que l'harmonie n'est ni le grave, ni l'aigu, ni la répétition monotone d'un seul et même son, mais cette unité concrète où le grave et l'aigu, et les sons divers se joignent, se combinent et se pénètrent réciproquement. En effet, l'amour n'est pas le Dieu suprême, mais un des dieux inférieurs, et, par suite, il entraîne avec lui un défaut, une imperfection; et sa nature consiste en ce qu'il est intimement uni au dieu suprême, ou, si l'on aime mieux, à l'absolu, sans être l'absolu, et, qu'étant uni à l'absolu, il veut devenir l'absolu, sans pouvoir le devenir. Voilà pourquoi l'être qui aime sent avec l'amour naître en lui un vide et un désir, vide et désir

qu'il s'efforce de remplir par la possession dè l'objet aimé, sans cependant pouvoir y parvenir; car, du moment où cesserait le désir, l'amour aussi cesserait. De là viennent les craintes, les peines, les cuisants soucis et les folies, les folies du génie, du poëte et du héros. C'est même où l'amour est plus fort, que l'âme est plus profondément troublée, et qu'elle se remplit d'amertume et d'angoisses. Et ainsi l'amour est plutôt le Dieu de la guerre que de la paix, et il soulève les tempêtes plutôt qu'il ne les apaise. Et ce qu'il aime ce n'est pas l'oisiveté, le repos et les cœurs faibles et timides, mais la lutte, l'action et les cœurs virils et intrépides.

Si tel est l'amour, si, d'un côté, veux-je dire, il n'exclut pas les contraires, mais il les renferme, et si, de l'autre, il est uni à l'absolu, et il aspire à l'absolue perfection, il suit qu'il n'y a pas d'être qui soit étranger à l'amour, et qui ne soit pas engendré par l'amour, ou qui n'en soit pas l'objet; ce qui fait que l'amour ne va pas seulement au beau, à la vie et à la lumière, mais au laid, à la mort et aux ténèbres. Car la nuit ne vaut pas moins que le jour, et l'ombre ne vaut pas moins que lumière ; et la nuit et l'ombre ne sont pas moins utiles et nécessaires que le jour et la lumière pour la conservation et l'harmonie des choses. Ce sont donc des objets tout aussi dignes

d'être aimés que le jour et la lumière, et l'amour se plaît en elles et se nourrit d'elles tout autant que de ces derniers. Ni la mort non plus ne vaut moins que la vie, ni la vie ne saurait être sans la mort, ce qui fait que l'amour va de l'une à l'autre, qu'il les alterne et les combine. Et c'est la mort peut-être qui l'attire plus que la vie. « Il meurt jeune celui que les dieux aiment, » dit Ménandre, et

Quando novelalmente
Nasce nel cor profondo
Un amoroso affetto
Languido e stanco insiem con esso in petto
Un desiderio di morir si sente,

dit Leopardi dans son beau chant *Amore e Morte* (1).

Et ainsi ce dieu cruel et miséricordieux, au contact duquel les cœurs se glacent et brûlent, est aussi le dispensateur de la vie et de la mort. C'est même dans la mort qu'il célèbre ses mystères les plus arcanes et les plus sublimes. Car la mort est le signe, la consécration et le triomphe de l'amour. Celui qui aime, qu'il aime la liberté, ou la patrie, ou la science, ou un objet moins noble, se consume pour l'objet de son amour. Et plus son amour est intense et plus

(1) En voici la traduction à peu près littérale : « Lorsqu'un premier amour naît dans le cœur profond (dans la profondeur du cœur), on sent naître avec lui dans l'âme un désir de mourir languissant et fatigué (accompagné de langueur et de lassitude). »

rapidement il se consume, ce qui fait qu'il meurt en vivant. Et il n'est pas digne de vivre, qui ne sait pas mourir. Être prêt à mourir, et plus encore mourir, c'est l'acte suprême et comme le sceau ineffaçable de l'amour. Et c'est de cette union de l'amour et de la mort qu'émanent la jeunesse, la vie nouvelle, les grandes pensées et les grandes actions. L'amour lui-même ne jouit d'une immortelle jeunesse que parce que la mort est sa compagne. Car c'est en rajeunissant l'humanité qu'il se rajeunit lui-même. Et lorsque la vigueur et la vie se retirent de l'humanité lasse et vieillie, l'amour appelle la mort, et vient avec elle administrer le nouveau baptême, et accomplir le grand acte de régénération. Et celui, individu ou nation, que, dans ces instants solennels, l'amour envahit de son ardeur divine et offre en holocauste à la mort, celui-là est son bien-aimé, son vase d'élection, qu'il fait immortel et divin.

Il en est de même du beau; je veux dire que l'amour ne s'éprend pas seulement du beau, mais du laid. Par conséquent, de même qu'il se plaît dans la vie et dans la mort, et qu'il les emploie toutes deux pour accomplir ses fins et la fin de l'univers, ainsi, il emploie et combine, dans une autre sphère, la beauté et la laideur. Et lorsqu'on enseigne que l'amour ne s'éprend que de la beauté, ou bien que la beauté est l'objet propre de l'art, et que c'est à

elle seule que l'art doit aspirer, on enseigne ce qui n'est conforme ni à la théorie ni à l'expérience. Car s'il est vrai, ainsi que nous l'apprennent les religions elles-mêmes, que l'univers soit l'œuvre et l'effusion de l'amour éternel, comme il y a dans l'univers et dans toutes ses sphères, dans la nature ainsi que dans l'esprit, la laideur et la beauté, il suit que l'une n'est pas moins que l'autre alliée à l'amour. Et l'opinion qui l'assigne à l'art, comme objet propre et exclusif, le beau n'est pas plus fondé. L'objet de l'art n'est ni le beau ni le laid, mais tous les deux harmonieusement combinés. Une œuvre d'art est comme l'unité de ces deux factures, qui y entrent, plus ou moins, sous des formes et dans des proportions diverses, suivant le sujet, et même suivant les différentes branches de l'art. Et l'on peut dire qu'elle est d'autant plus achevée, et qu'elle touche d'autant plus vivement l'âme que ces deux éléments y sont plus intimement unis. Et ainsi les tempêtes, les incendies, les guerres, les ruines et tout ce qu'on comprend sous le nom de passion constituent, aussi bien que leurs contraires, la matière et l'objet de l'art. Enlevez à Achille sa nature indomptable et son implacable colère, et vous n'aurez plus ni Achille ni l'*Iliade*. Enlevez l'astuce et la soif insatiable de régner, et les ardeurs incestueuses, et les haines fratricides et le destin cruel et inexorable, et vous rendrez

l'art grec impossible. Et les modernes comprirent peut-être mieux que les anciens que l'excellence et le triomphe de l'art résident dans les contrastes. Ainsi, à commencer par notre grand poëte, nous le voyons placer l'enfer près du paradis, et faire du premier, aussi bien que du second, la matière de ses chants. Et avec cette intuition profonde qu'il eut de son art et des choses, il nous présente l'enfer comme l'œuvre non-seulement de la puissance divine, mais de l'amour divin. Et cette doctrine dantesque, nous la voyons se perpétuer et reparaître sous des formes diverses dans les chefs-d'œuvre de l'art moderne, dans le *Paradis perdu*, par exemple, et dans le *Faust*. Et le plus grand des poëtes dramatiques modernes, Shakspeare, peut être appelé le poëte des contrastes. Car son vaste et inépuisable génie paraît n'être occupé qu'à saisir et à concentrer les oppositions, et à développer, à travers le choc des forces diverses qui composent l'homme et l'univers, les situations et les caractères. Et ce travail qu'on peut découvrir dans toutes ses œuvres, dans *Othello*, dans le *Roi Léar*, dans le *Marchand de Venise*, et qui, dans *Roméo et Juliette*, est en quelque sorte érigé en doctrine dans la bouche de frère Laurent, atteint sa plus haute expression dans les caractères de Falstaff et d'Hamlet, qui nous offrent comme l'idéal, le premier de l'art comique, et le second de l'art tragique.

Falstaff est un type inimitable du beau et du laid comiques. C'est un composé de lâchetés et de bravades. Bien que des coups il en reçoive toujours, et qu'il n'en rende jamais, et que ses jambes le servent mieux que son épée, c'est cependant un fier-à-bras, il a l'humeur batailleuse, et on le trouve dans toutes les mêlées. Bonhomme et niais, il sait jouer de ruse au besoin, et attraper ses adversaires. Ses raisonnements sentent du sot et du sensé, et sa mise est, comme sa cervelle, entre les deux, entre le haillon et l'élégance, et il n'y a que sa personne où il n'y ait pas des contrastes, car elle nous rappelle un vieux satyre. Les femmes et le vin forment son idéal, avec cette différence que du vin il n'aime que le bon, tandis que les femmes il les aime toutes sans distinction. Sa langue ne se délie jamais pour dire la vérité, ni sa bourse pour payer. On ne sait ni comment ni où il vit, si ce n'est qu'on le trouve toujours dans quelque taverne, occupé à riboter ou à courtiser l'hôtesse plus ou moins courtisable, ou à ourdir quelque intrigue amoureuse. Mais c'est, en même temps, un chevalier, sir John Falstaff, il fréquente la cour et il est l'ami de l'héritier du trône. Et il y a dans son dire et dans son faire un je ne sais quoi de digniteux, de franc et d'honnête, et comme un parfum de gentilhomme, qui inspirent du respect, le rendent aimable et qui font que, bien qu'il ne paye jamais, il trouve tou-

jours du crédit, et que les maris auxquels il a voulu jouer le vilain tour, après lui avoir frotté les épaules, lui tendent la main et l'invitent à leur table. Tel est le fameux Falstaff dont, bien entendu, je ne retrace ici qu'une image décolorée.

Quant à Hamlet, je ne crois pas exagérer et m'écarter du vrai, en disant qu'il est le chef-d'œuvre de l'art dramatique. Quelque admiration que j'aie pour l'art grec, la scène grecque n'a rien, à mon gré, qui égale l'excellence d'Hamlet. Et telle me paraît être son excellence, que je conseillerais d'étudier l'anglais ne fût-ce que pour admirer cette œuvre dans sa forme originale et native. Sauf quelques légers défauts, Hamlet est une œuvre parfaite. Et sa perfection consiste surtout en ce que la nature humaine y est représentée sur tous ses aspects; cette nature humaine ballottée par tant de tendances et par tant de mouvements divers, qu'on la dirait le centre où les forces opposées de l'univers viennent se rencontrer pour la faire à la fois si grande et si misérable. C'est ainsi que nous y trouvons le rire et les larmes mêlés avec un tel art, avec tant de sobriété et de naturel, que, comme dans un tableau la lumière et l'ombre, ils se reflètent l'un sur l'autre pour se donner un plus grand relief. Qui, par exemple, en lisant la scène fameuse des fossoyeurs, ne se sentira pas tout aussi porté à rire qu'à pleurer; si harmonieu-

sement le comique et le sérieux y sont entrelacés? Mais c'est dans le caractère d'Hamlet que se déploie l'art inimitable du poëte. Hamlet réunit en lui deux grands aspects de notre nature, la pensée et l'action. C'est un vaillant guerrier et un penseur profond. Il s'est déjà distingué sur le champ de bataille, et il a profondément médité sur la nature des choses. Rien n'échappe à son intelligence, et son cœur s'ouvre à tous les sentiments. Car il sait aimer, et il aime, en effet, l'aimable Ophélia. Il connaît les charmes de l'amitié, et Horace est l'ami dans le sein duquel il verse ses plus secrètes pensées; et son âme se nourrit des aspirations les plus hautes et les plus généreuses. Mais du moment où la pensée de la vengeance, la pensée de venger son père assassiné, s'empare de lui, tout son être paraît se transformer. Pour atteindre son but, il se fait dissimulateur, menteur et cruel. Ophélia qu'il aime, ou il feint de ne pas la reconnaître, ou il la traite grossièrement. Pour Polonius, le père d'Ophélia, qu'il tue, on ne sait si volontairement ou par accident, il n'a ni une larme, ni une plainte, et il va même jusqu'à insulter son cadavre. Et cependant tous ces traits, et tous les événements et les personnages qui viennent s'y grouper, sont tracés et conduits de façon à ne point jeter, pour ainsi dire, des ombres sur la grande figure de Hamlet, mais à faire, au contraire, que cette figure,

au dedans de laquelle s'agite l'infini, se développe et se déploie avec eux dans toute sa plénitude.

Je ne pousserai pas plus loin cette analyse, parce que mon but, en citant ces exemples, n'a été que de montrer comment l'art est, lui aussi, gouverné par cette loi à laquelle rien dans l'univers ne saurait se soustraire, je veux dire, par la dialectique des contraires. Il en est, je le sais, qui, ne pouvant nier que le laid constitue un élément de l'art, et qui, voulant en même temps que l'objet spécial et exclusif de l'art soit le beau, prétendent expliquer ce fait en disant, soit que le laid n'entre dans l'art qu'autant qu'il devient beau, soit qu'il n'est qu'un élément négatif de l'art, c'est-à-dire qu'il n'entre dans une œuvre d'art que pour faire ressortir le beau. Vaines subtilités et distinctions. Si le laid peut, je ne sais par quel procédé, se transformer en beau, le laid n'est pas le laid, et, en réalité, le laid n'existe point. Si Méphistophélès ne peut fournir un sujet et une matière à l'art qu'à la condition de devenir beau, non-seulement Méphistophélès cesse d'être laid, mais il n'y a pas de Méphistophélès. Dire, maintenant, que le laid n'est introduit dans une œuvre d'art que pour donner plus de relief à la beauté, c'est, au fond, ne rien dire. Une œuvre d'art est un tout un et indivisible ; et plus elle est une, et plus elle est parfaite. Par conséquent, si le laid forme, autant que le beau, une partie de cette

unité, peu importera qu'il y soit pour faire ressortir le beau, ou pour une autre fin quelconque. Il suffit qu'il y soit, et qu'il doive y être, pour qu'il constitue un élément essentiel de l'art, et aussi essentiel que le beau. Une œuvre d'art est comme le corps humain. Celui-ci se compose de deux parties, du squelette et de son enveloppe, lesquels sont unis de telle manière que si l'on enlevait l'un d'eux, il n'y aurait plus de corps humain. De quelque façon, par conséquent, qu'on raisonne sur leur rapport ou sur leur fonction et leur importance respective, on ne pourra faire que l'un soit moins essentiel que l'autre, puisque le corps humain est l'unité et comme la résultante de tous les deux.

Ainsi, reprenant le fil de nos raisonnements, je dis que l'amour aime les contraires, et que l'obliger à n'en aimer qu'un seul, la vie, la lumière, le beau, la paix, etc., ce serait l'emprisonner et lui couper les ailes.

Mais qu'est-ce que l'amour? je demanderai encore. Qu'est-ce que cet être qui sent en lui un vide infini, et un désir également infini de le remplir? Cet être est l'âme. L'amour a son siége dans l'âme, il commence où commence l'âme, et il s'étend où s'étendent les confins de l'être animé. Hors de l'être animé il y a des objets de l'amour, il y a une matière et un champ où l'amour exerce sa puissance et se mire, si

je puis ainsi dire, dans son œuvre, mais il n'y a pas d'amour. Amour ne s'éprend que de Psyché, et c'est de Psyché qu'il ne veut point être séparé. J'ai dit que l'amour est l'âme. Mais il serait plus exact de dire qu'il n'est qu'une partie, ou tendance, ou faculté de l'âme, ou de quelque nom qu'on voudra l'appeler. Et, en effet, l'âme est de tous les êtres le seul qui soit un rapport avec le tout, et qui résume et concentre le tout dans sa nature, de telle sorte qu'on pourrait l'appeler le *sensorium* de l'univers, comme elle a déjà été appelée le microcosme. Cette vertu spéciale, et ce haut privilége de l'âme de réfléchir et de porter en elle l'universalité des êtres que je pose ici comme fait, car en expliquer la raison ce serait s'engager dans une longue et difficile investigation, ce haut privilége de l'âme, dis-je, fait qu'elle aspire au tout, qu'elle veut tout s'assimiler et tout devenir, et que, par suite, l'univers entier stimule sa soif, et de l'univers elle fait sa nourriture ; et que le chant des oiseaux, et le mugissement des vents et des tempêtes, et les ombres de la nuit, et la lumière et le mouvement des astres la font vibrer, l'attirent et la charment aussi bien que sa propre nature, ses pensées, ses sentiments, ses joies et ses douleurs.

Mais ce mouvement naturel qui pousse l'âme à s'identifier avec les choses, et qui la fait vivre de cette vie universelle doit, ne fût-ce qu'imparfaite-

ment, être satisfait. Or, ce qui le satisfait, c'est la génération. L'amour engendre ; telle est sa fonction. Un amour qui n'engendre point est un amour inerte et infécond ; ce n'est pas l'amour véritable, ou il est à l'amour véritable, à l'amour actif et efficace, ce que l'avorton est à l'organisme bien conformé et achevé. Mais l'âme, partagée comme elle est entre deux natures, entre la nature corporelle et animale proprement dite, et la nature incorporelle et rationnelle, et vivant dans deux mondes distincts, bien qu'étroitement unis, dans le monde sensible et dans le monde intelligible, l'âme est poussée à doublement engendrer, à engendrer, veux-je dire, dans le monde des corps et dans le monde des esprits. Or, la génération corporelle, quelque haute et nécessaire qu'en soit la fonction dans l'économie de l'univers, et bien qu'elle soit la condition de la génération spirituelle elle-même, finie comme elle est, ne saurait satisfaire ce désir infini dont l'âme est remplie. De fait, si la génération corporelle touche, d'un côté, à l'infini et aspire à le réaliser, en ce qu'elle propage et perpétue l'espèce, et soustrait ainsi l'être animé à la destruction, elle est, d'un autre côté, sous plusieurs rapports, imparfaite et finie. Car elle est l'œuvre de l'individu, et elle ne produit que l'individu, c'est-à-dire l'être passager et mortel ; elle est renfermée dans les limites de l'espèce, et, par suite, elle n'embrasse pas les autres es-

pèces, et les êtres placés hors de ces limites. Enfin, ici c'est l'amour aveugle qui engendre, l'amour qui s'ignore lui-même, qui ignore l'être qu'il engendre, et ses rapports avec les autres sphères de l'univers. D'où il suit que l'âme mal satisfaite d'une telle génération et d'un tel amour, prise, d'un côté, d'ennui, de satiété et de lassitude, et, de l'autre, stimulée par le désir infini, lève plus haut ses regards, et devient la mère d'une plus noble lignée.

Mais quelle est cette lignée? Et comment est-elle engendrée? Et quel est le principe qui guide et éclaire l'âme à travers ces évolutions et ces initiations successives de l'amour? Car l'amour, considéré en lui-même, est aveugle, et il ne saurait servir de guide à l'âme et lui marquer un but. Et il n'est pas non plus le premier moteur, par là qu'il aspire à un objet, et que c'est cet objet qui, en se révélant à lui, et en l'illuminant de sa lumière, l'attire et le meut. On voit donc qu'il y a un objet, un moteur, une lumière suprême qui guide et éclaire l'amour, et avec l'amour l'âme dont l'amour s'empare. Or ce moteur suprême de l'amour est la *pensée* et l'*idée*, ou ce que j'appellerai *pensée-idée*, ou bien encore *idée-pensée*. Et, en effet, lorsque je disais que l'âme est le microcosme ou le *sensorium* de l'univers, c'est de l'âme pensante, de l'âme en tant qu'elle possède la pensée que j'entendais surtout parler. Par consé-

quent, si l'âme est en rapport avec l'univers, et si elle sent se mouvoir en elle l'infini, c'est qu'en elle habite et se meut la pensée. Car la pensée est le moteur et la lumière non-seulement de l'âme, mais de l'univers, et elle ne lie l'âme avec l'univers que parce qu'elle est la substance, le principe et la fin de tous les deux. Et l'on peut dire de l'âme et des choses en général, qu'elles se meuvent dans la pensée, et que si ce bien suprême et cette lumière vraie et incorruptible n'étaient pas, elles ne se mouveraient, ne vivraient et ne seraient point. Car, de même que toutes les parties de l'organisme sont faites et disposées pour la vie, et non-seulement elles sont faites et disposées pour la vie, mais la vie pénètre si profondément dans chacune d'elles, et elle est si essentielle à leur être que, du moment où la vie se retire d'elles, l'organisme se dissout, ainsi, et cela dans un sens plus vrai et plus profond encore, si la pensée se retirait de l'univers, l'univers retomberait dans l'antique chaos, ou, pour mieux dire, il cesserait d'être. Ce n'est donc pas l'amour qui, au dire des anciennes théogonies, en s'accouplant au chaos, a engendré toutes choses, mais c'est l'amour mû et vivifié par l'esprit éternel, et, dans l'esprit éternel, par l'éternelle pensée. Or la pensée, non-seulement pense et entend les choses, et toutes les choses, puisqu'il n'y a pas d'être qui soit étranger à la pensée, et que

la pensée ne s'assimile et ne s'approprie, mais elle fait les choses, et elle les fait en les pensant, comme elle les pense en les faisant. Mais comment et en vertu de quel principe peut-elle les faire et les penser tout à la fois? En vertu des idées. La pensée et l'idée sont indivisibles, et indivisibles de telle façon qu'il n'y a pas de pensée qui ne soit idée, ni d'idée qui ne soit pensée, ce qui revient à dire que l'idée et la pensée sont une seule et même chose. De plus, l'idée est l'essence et le principe suprême des choses, et, par suite et pour la même raison, la pensée est aussi l'essence et le principe suprême des choses.

C'est là, j'en conviens, une question fort difficile; c'est même le problème culminant de la science, et qui contient la clef de toute connaissance, mais qu'on ne parvient à éclaircir qu'en méditant longuement sur la pensée, sur les idées, et sur la constitution de l'univers. Voici cependant quelques considérations qui pourront servir de guide dans cette recherche.

Et premièrement, je dis qu'il n'y a pas de pensée sans idée, et que les confins de l'idée sont aussi les confins de la pensée, et, par suite, qu'au delà de ces confins il n'y a point de pensée. C'est là comme un fait que chacun peut aisément constater. Effacez les idées de l'intelligence, et vous y effacerez toute pensée. Et je n'entends pas parler de quelques

idées, telles que les idées de l'infini, de la cause, de la substance, du vrai, mais de toutes les idées, des idées de la lumière, de l'ombre, de la couleur, ou d'une autre idée quelconque. Car pour penser la lumière, ou la sensation, ou la mort, pour penser que ces choses sont, pour les distinguer et les rapprocher, pour les séparer et les unir, il faut les idées qui leur correspondent. Ceci est clair comme une vérité mathématique, plus clair même qu'une vérité mathématique, parce que la vérité mathématique est pensée, comme toute autre vérité, par et dans l'idée. Qu'au delà, ou en dehors des idées il y ait d'autres pensées, je l'ignore, et j'ajouterai que personne ne le sait, ni ne peut le savoir. Et je voudrais, je ne dirais pas qu'on me démontrât, mais qu'on me fît entrevoir la notion la plus obscure, et la plus faible lueur d'une telle pensée. Et il est bien singulier qu'en dépit de l'évidence incontestable de cette vérité, il y en ait qui viennent vous parler d'*intuition immédiate*, de *sentiment* et que sais-je, comme étant des méthodes et des formes de la connaissance supérieures à la connaissance par l'idée et de l'idée. Comme si le sentiment et l'objet du sentiment ne devraient point être pensés ! Et comme si, étant pensés, on pouvait les penser par une autre voie, ou à l'aide d'un autre principe que l'idée !

Ainsi, les défenseurs de cette opinion tombent

dans la même illusion que les sceptiques qui, pendant qu'ils nient la légitimité de la raison et la vérité de toute doctrine, font usage de la raison, et ils en font usage pour démontrer la vérité de leur propre doctrine. Car les partisans du sentiment se servent des idées pour penser le sentiment, ainsi que son objet, mais ils s'en servent sans avoir la conscience de s'en servir, et allant même jusqu'à nier de s'en servir, pendant qu'ils s'en servent; ce qui, pour employer une expression familière, peu polie il est vrai, mais qui n'en est pas moins exacte, signifie qu'ils ne savent point ce qu'ils disent.

Mais s'il n'y a pas de pensée sans idée, la réciproque, savoir, qu'il n'y a pas d'idée sans pensée, est vraie aussi, et plus vraie peut-être que la première, bien qu'il semble, au premier coup d'œil, qu'il n'en soit pas ainsi. L'idée est, en effet, ce principe ou cet être qui s'unissant à la pensée fait que la pensée entende. C'est pour cette raison que les idées ont aussi reçu le nom d'*intelligibles*, τὰ νοήτα ; ce qui veut dire qu'elles sont les êtres où réside l'entendement des choses, et sans lesquels on ne saurait rien entendre. Or l'idée pensée, en tant que pensée, c'est-à-dire en tant qu'elle est dans la pensée, et qu'elle est pénétrée dans toutes ses parties, dans tous ses rapports, en un mot, dans sa nature intrinsèque par la pensée, cette idée pensée, dis-je, n'est plus

qu'une pensée. C'est ainsi, par exemple, que les idées de l'organisme, du bien, du triangle, ne sont que des êtres intelligibles, en tant qu'elles sont pensées. Mais en entrant plus avant dans la connaissance de l'idée et de la pensée, on aperçoit plus clairement encore cette unité de leur nature. Car la pensée non-seulement entend, mais elle est elle-même une idée et un intelligible, puisqu'il faut bien admettre qu'il y a une idée, ou une essence de la pensée et de l'intelligence, comme il y a une essence d'un autre être quelconque. Bien plus: la pensée est l'intelligible par excellence, elle est l'intelligible des intelligibles, l'idée de l'idée, suivant l'expression hégélienne, ou la pensée de la pensée, suivant celle d'Aristote. Ce qu'on entendra encore mieux si l'on fait réflexion que la pensée s'entend elle-même, et qu'elle entend les idées, et qu'elle entend les idées en elle-même, et qu'elle s'entend elle-même dans les idées, qu'elle est, en un mot, l'idée où toutes les idées viennent s'unir et se compénétrer. Et étant l'unité des idées, elle les pense toutes, et, réciproquement, les idées, par là qu'elles sont toutes unifiées par la pensée, sont toutes des pensées. Par conséquent, la proposition: « Dieu est l'absolue pensée », contient la plus haute notion que nous puissions nous former de la divinité. Lorsque nous disons, Dieu est le bien, Dieu est la cause, Dieu est la substance absolue, etc., nous

énonçons bien autant de définitions de la divinité, mais des définitions qui désignent des attributs ou modes inférieurs de l'être divin. Car la pensée qui pense le bien, la cause, la substance est toutes ces choses, et elle est de plus la pensée, et la pensée qui les concentre toutes dans l'unité de sa nature. D'où il suit qu'en deçà de l'absolue pensée, il n'y a que des représentations et des notions imparfaites de la divinité, et qu'au delà nous n'en pouvons rien connaître ni penser.

Ces considérations montrent déjà que l'idée ou la pensée est non-seulement le principe de la connaissance, mais de l'être, qu'elle est, comme on dit, l'essence des choses. En effet, le principe suprême de l'intelligence est aussi le principe suprême de l'être, car on ne peut admettre et concevoir qu'il y ait deux principes suprêmes, ou deux absolus. Par conséquent, l'idée absolue, et les idées, quelles qu'elles soient, qui sont des parties, ou déterminations de l'idée absolue, sont les principes des choses. Ce qui empêche de reconnaître cette vérité, c'est la notion imparfaite ou erronée que nous nous formons, d'un côté, des idées, et, de l'autre, des principes. Car, ou nous confondons nos représentations et nos pensées individuelles, passagères et subjectives, avec l'idée éternelle et objective, ou, par une étrange, bien que non rare inconséquence, nous refusons à l'idée

toute efficacité et toute force, tandis qu'il n'y a pas d'acte ou mouvement de l'âme qui ne découle de l'idée et de la pensée, et enfin, et surtout, nous nous représentons les principes comme un je ne sais quoi de matériel et de sensible, ce qui fait que lorsqu'on parle des idées, c'est-à-dire d'êtres purement intelligibles, nous ne voulons pas admettre que ce soient des principes. Mais les principes, qu'on les appelle forces, ou essences, ou lois des choses, et j'ajouterai que le plus souvent on se sert de ces termes sans les entendre, précisément parce qu'on n'entend pas la valeur et la nature des idées, les principes, dis-je, considérés en eux-mêmes et dans leur nature propre et intrinsèque, sont des êtres qu'on ne saurait ni voir, ni toucher, ni sentir; ce sont, en d'autres termes, des êtres purement intelligibles, des objets de la pensée et non des sens; et ils ne sont principes qu'à cette condition. Car, du moment où un principe tomberait sous les sens et se confondrait avec le phénomène transitoire, ou avec l'accident, il ne serait plus un principe. Ce qui est vrai de tous les principes, du principe du moi comme du principe du non-moi, de celui de l'âme comme de celui du corps, ainsi que des principes de la lumière, du mouvement, de l'organisme ou d'un être quelconque. Par exemple, le principe du moi, c'est-à-dire le principe par lequel sont engendrés tous les moi, ne saurait se sentir, mais

seulement se penser, et se penser dans son idée. Et non-seulement il ne peut se penser sans l'idée, mais il ne peut être qu'en tant qu'idée. Et c'est une illusion de croire que nous pourrions nous penser nous-mêmes, ou que notre moi pourrait être sans l'idée. Et il en est de même des autres choses, ainsi qu'il nous sera facile de nous en assurer, en faisant des raisonnements semblables.

Puis donc que l'idée ou la pensée, comme nous venons de la définir, est le moteur premier de l'âme et de l'amour, celui-ci, l'enfant du grand Jupiter, doit exécuter les décrets immuables de son père. C'est même là sa fonction, et c'est à accomplir cette œuvre qu'il travaille sans relâche. Ainsi s'il blesse et guérit, s'il distribue la vie et la mort, et s'il se retire de celui auquel il s'était donné, ou livre à la vieillesse celui qui autrefois lui devait sa vigueur et sa jeunesse, ce n'est pas qu'il soit capricieux ou cruel, mais c'est qu'il obéit à la pensée, à l'idée éternelle sur laquelle sont fondés l'ordre, l'unité et la possibilité même des choses. Par conséquent, il n'est pas aveugle et il ne bat pas des ailes parce qu'il aime l'ombre, le laid et la mort, mais parce que et quand il place la lumière et le beau là où il devrait placer l'ombre et le laid, ou lorsqu'il distribue la vie et la mort sans discernement, lorsque, en d'autres termes, il détourne ses regards de l'idée et qu'il s'écarte de l'ordre éternel des choses.

Or, cette pensée infinie qui embrasse et renferme l'unité des êtres, et l'unité des êtres dans l'unité de leurs principes, cette pensée infinie qui guide et meut l'amour, s'unissant à l'amour, engendre un monde où elle se manifeste telle qu'elle est en soi, c'est-à-dire comme être infini, comme idéal de l'âme et de l'univers. Et ainsi, cette nouvelle génération de l'amour est une génération idéale, une génération conçue dans le plus profond de notre être, dans ces embrassements invisibles de l'idée et de l'amour. Et c'est ici que Psyché, de finie et mortelle qu'elle était, devient immortelle et infinie.

De tous les beaux enfants issus de ce divin hyménée, il y en a trois qui sont les plus beaux, l'*Art*, la *Religion* et la *Philosophie*. Tous les trois sont des enfants de l'idée, et non-seulement ils sont des enfants de l'idée, mais l'idée s'y révèle elle-même, et y brille sous des formes diverses comme idée et comme pensée. Ce qui montre qu'ils ne sont pas les enfants de la ruse, ou du hasard, ou d'institutions momentanées et locales, mais des parties intégrantes, et les plus intégrantes de l'économie universelle des êtres, et cela par la raison même qu'ils sont les enfants de l'idée, et que leur nature comme leurs rapports, et leur passage de l'un à l'autre sont déterminés par l'idée, de telle façon que l'âme, l'idée et leur rapport étant donnés, ils sont donnés en même temps.

L'art forme le premier degré dans cette évolution idéale de l'amour. L'objet propre de l'art, c'est l'idée, Faire descendre, autant qu'il est en lui, l'idée dans la nature et la rendre visible, c'est là sa fin, c'est là son œuvre; et ce n'est qu'à cette condition que l'art crée. L'artiste que cette divine étincelle n'enflamme point, peut être fort habile dans l'art de dégrossir la pierre, d'empâter les couleurs, ou de combiner les sons, mais ce n'est pas un artiste. Assigner pour exemplaire à l'art la nature, c'est le détourner de son objet véritable, c'est le dégrader. La nature n'est qu'un instrument de l'art. C'est la matière qu'emploie l'idée pour se manifester telle qu'elle est en soi, dans son essence invisible et infinie. La nature est à l'idée ce que le signe ou la parole est à la pensée. Et il est absurde, pour ne pas dire puéril, de prétendre que la pensée doive, pour entendre, imiter son image et s'identifier avec elle. Tout au contraire, plus la pensée s'identifie avec le signe, et moins elle s'entend elle-même et entend les choses. Il en est de même de l'art. La fonction de l'art ne consiste pas à imiter la nature, mais à la transformer en l'idéalisant. On doit donc poser en principe que plus l'art s'efforce d'imiter la nature, et plus il s'écarte de lui-même et de son objet. Il renverse, pour ainsi dire, les termes. De créateur et libre qu'il est, il se fait imitateur et esclave.

Mais si l'idée constitue l'essence de l'art, elle ne se manifeste et n'existe dans l'art qu'imparfaitement. Car elle y est comme plongée encore dans la nature, et elle y est voilée par l'image et la fiction, ce qui fait qu'elle y emploie le faux pour représenter le vrai. Ensuite l'art ne saisit pas le monde idéal dans son unité, mais il symbolise des idées partielles, des fragments de l'idée, et ses produits, quelque parfaits qu'ils soient, offrent toujours un caractère individuel, local et fini. Enfin l'idée ne s'y montre que sous forme d'inspiration, c'est-à-dire elle y est entrevue et sentie, mais elle n'y est pas perçue d'une manière claire et complète. En un mot, l'idée absolue et infinie ne saurait s'affranchir, dans l'art, des limites du relatif et du fini. C'est ce qui fait que l'amour, stimulé toujours par l'absolue pensée, abandonne l'art, et engendre un nouvel enfant plus beau et plus parfait, la religion.

La religion est supérieure à l'art. Vis-à-vis de la religion l'art n'est plus, à son tour, qu'un instrument dont la religion se sert pour représenter l'idée religieuse, et auquel elle fournit la matière et l'inspiration. L'objet propre de la religion, et de toutes les religions, même des religions de la nature, c'est l'absolu, c'est-à-dire un principe, une force universelle qui embrasse et engendre tous les êtres, et à laquelle tous les êtres sont soumis. De là vient que toutes les

religions ont une tendance à se faire dominatrices et catholiques comme leur objet. Et plus cet objet pénètre profondément dans l'âme, et plus ce besoin se fait impérieusement sentir. Ensuite, la religion, par là même que son objet est l'être invisible et absolu, l'être que nulle chose sensible et finie ne peut représenter, s'adresse à l'intelligence plus directement que l'art, et en éveillant et en entretenant dans la conscience religieuse l'idée de l'infini, elle l'invite à réfléchir sur l'infini, sur la nature, sur les rapports du fini et de l'infini, sur les graves problèmes qui en dérivent, et sur l'univers en général.

Mais si, par ce côté, la religion est infinie, par l'autre, elle retombe, elle aussi, dans la sphère du fini; elle ne satisfait pas, veux-je dire, cette absolue pensée, qui est la règle, la mesure et la fin de toute autre pensée, ainsi que de tout mouvement et de toute aspiration de l'âme. La foi, en effet, et le sentiment constituent la forme essentielle sous laquelle l'absolu demeure et se manifeste dans la conscience religieuse, et, par suite, il est vrai de dire, en ce sens, que là où ne se logent point la foi et le sentiment, là ne se loge point la religion. Mais la foi est cet état de l'âme où l'objet est donné et imposé à la pensée, et que la pensée accepte comme tel, au lieu de le tirer, par sa vertu intime, d'elle-même et de sa propre essence; en d'autres termes, la

foi est inséparable de l'autorité, non de l'autorité de la libre raison, mais d'une autorité plus ou moins visible, matérielle et extérieure, quelque forme d'ailleurs qu'elle puisse revêtir. Quant au sentiment qui est le compagnon indivisible de la foi, comme je l'ai déjà fait observer, il sent l'objet, mais il ne l'aperçoit point, et il ne l'aperçoit point précisément parce que l'objet infini y apparaît mêlé à des éléments sensibles, transitoires et finis, qui non-seulement le voilent, mais qui y font pénétrer l'illusion, l'erreur et la superstition. Il y a, par conséquent, dans la religion une contradiction qu'elle est impuissante à concilier, et qui consiste en ce que, d'un côté, son objet est l'absolu, l'absolue vérité et l'absolue liberté, mais que, d'un autre côté, cet objet se trouve enveloppé dans la foi et le sentiment, et dans tout ce qui s'y rattache, c'est-à-dire dans l'enseignement littéral et catéchitique, dans les symboles et les images, dans les formes et les pompes externes, toutes choses qui immobilisent et pétrifient la religion, l'emprisonnent dans la lettre, et font que l'amour et l'esprit éternels se retirent d'elle, et que, par suite, elle se met en opposition avec elle-même et avec son propre objet, et qu'au lieu d'être une source de vérité, elle devient une source d'ignorance et d'erreur, qu'au lieu d'être instrument de liberté, elle devient elle-même servile et es-

clave, ou un instrument d'oppression et de servitude.

C'est cette contradiction, ainsi que le besoin de l'effacer qui élèvent la pensée et l'être au-dessus de la religion, et engendrent le troisième et le plus bel enfant de l'amour, celui après lequel l'amour et la pensée ont, dans leur commerce divin, le plus soupiré, mais qui, par cela même, plus modeste, plus solitaire et plus étroitement uni à ses parents ne se montre que fort rarement aux yeux des mortels. Cet enfant, j'ai à peine besoin de le dire, est la philosophie.

Socrate se vantait avant tout d'être savant en amour et de continuer la profession de sa mère Phénarète en aidant les esprits à accoucher. Il entendait par là que la philosophie, l'enfant le plus accompli de l'amour, en s'établissant dans l'âme y fait naître les plus belles choses. Et que telle soit la philosophie, que la philosophie, veux-je dire, soit l'idéal suprême de l'intelligence, c'est ce dont on pourra se convaincre en examinant attentivement et librement la question. *Fides quærit intellectum,* dit saint Anselme; et ces paroles, il les prononçait au moment même où la foi dominait le monde. *Fides quærit intellectum;* la foi veut s'entendre elle-même, en entendant l'objet qu'elle reçoit et dont elle se nourrit. Ces paroles marquent le passage naturel et nécessaire de

6.

la religion à la philosophie. Elles montrent que la foi n'est point satisfaite d'elle-même, et qu'elle n'est point satisfaite, parce qu'elle sent et entrevoit au-dessus d'elle une région qu'elle ne peut atteindre, et qui est la région où se meuvent la science et la philosophie. La philosophie et la religion ont, en effet, un seul et même objet, l'absolu, et, sous ce rapport, il n'y a pas entre elles de différence. Mais si leur objet est identique, elles ne contemplent pas cet objet de la même manière; et c'est ici que commencent leur divergence et leur séparation. Or, puisque leur objet est identique, elles ne peuvent différer que par la forme. Et c'est là, en général, ce qui distingue la science de l'ignorance ou, si l'on veut, la pensée réfléchie et scientifique de la pensée irréfléchie et vulgaire. Elles regardent toutes deux le même objet, mais le même objet ne réflète pas, pour ainsi dire, sur elles la même image, et n'y produit pas le même son. Toutes deux regardent la plante, l'animal, les astres et leurs mouvements, mais elles ne les regardent pas avec les mêmes yeux, et, par suite, ces objets ne se montrent pas de la même manière à toutes les deux. Ainsi l'une dit, par exemple, que la terre se meut, et l'autre qu'elle ne se meut point, ou bien, ce que l'une voit comme uni, l'autre le voit comme séparé, ou bien encore, pour l'une, tel objet est utile et bienfaisant, pour l'autre, il est inutile et malfai-

sant, et ainsi de suite. Et c'est là aussi ce qui a lieu pour la religion et la philosophie. L'une et l'autre contemplent le même objet, l'être absolu, principe et fin de l'univers, mais la religion le contemple avec ses yeux, et la philosophie avec les siens, c'est-à-dire la religion le contemple avec les yeux de la foi, et la philosophie avec ceux de la raison. Par conséquent, la différence qui existe entre la religion et la philosophie est la différence qui existe entre croire et entendre. Or, qu'entendre vaille mieux que croire et qu'il constitue l'état le plus élevé et plus parfait de l'âme, c'est ce que personne *sanæ mentis*, je pense, n'osera nier. Et il ne faut pas perdre de vue que ce besoin d'entendre, et d'entendre l'absolu, n'est pas un caprice ou un accident dans la vie humaine, ou un besoin extérieur et passager que des institutions et des événements également passagers y auraient fait naître, mais que c'est, tout au contraire, le besoin le plus profond et, pour ainsi dire, le mouvement naturel et irrésistible de tout notre être. C'est un besoin que l'absolu lui-même a éveillé et planté dans notre intelligence, car du moment où l'absolu se montre à l'intelligence et y établit sa demeure, il y engendre le désir de lui-même, et, avec ce désir, la faculté de s'élever jusqu'à lui. Et comme l'absolu n'est tel que parce qu'il réunit en lui l'être et la science absolue, s'élever jusqu'à lui veut dire l'imiter,

et l'imiter veut dire l'entendre, et, autant qu'il est donné à notre intelligence et à notre nature, s'identifier avec lui. Par conséquent, la philosophie, dont l'être et la fonction consistent à entendre l'absolu, est entre les choses divines la plus divine, et si l'art et la religion sont choses divines, la philosophie est, quoi qu'on en dise, plus divine encore qu'elles.

Mais l'absolu, nous l'avons vu, est la pensée ou l'idée absolue, et, par suite, on peut dire que l'objet propre de la philosophie c'est d'entendre l'idée absolue, et de l'entendre en la pensant telle qu'elle est en soi, dans ses différences et dans son unité. Par conséquent, l'idée une ou la pensée une, mais l'idée ou la pensée où se trouvent concentrées et unifiées la différence et la multiplicité des êtres, tel est l'objet suprême de la philosophie.

Cela fait, d'un côté, que la philosophie est la science des sciences et, strictement parlant, la seule science, et, de l'autre, que toutes les sciences et toutes les philosophies, qu'elles le sachent ou qu'elles l'ignorent, qu'elles le veuillent ou qu'elles ne le veuillent point, sont des parties d'une seule science et d'une seule philosophie. Or si, comme nous l'avons démontré et comme nous pourrions le démontrer plus complétement encore, l'idée est le principe des choses, si sans l'idée on ne saurait rien penser ni entendre, et si plus on pense et l'on entend l'idée,

et plus on pense et l'on entend les choses, il suit que cette philosophie une, vraie et absolue est l'idéalisme, et que, hors de l'idéalisme, il n'y a ni science ni philosophie.

Lorsque le philosophe matérialiste nous enseigne que la matière ou la nature, ou ce qu'il appelle forces de la nature sont la cause des êtres, pourquoi, comment et en vertu de quels principes nous enseigne-t-il ces choses? Car ces choses, il faut les penser, et les penser dans leur vérité. Or comment peut-il les penser sans l'idée? Comment peut-il penser la matière, la force, la nature sans les idées de matière, de force et de nature? Il pense donc ces choses et d'autres choses, et il les pense à l'aide de ces idées et d'autres idées, et c'est parce qu'il fait usage de ces idées, et suivant l'usage qu'il en fait, que ses raisonnements possèdent une valeur et un sens. Mais comme il n'entend pas les idées, et qu'il les emploie à l'aventure, il enseigne une doctrine fausse ou incomplète; et ce qu'il a de plus singulier encore, c'est que, pendant qu'il les emploie et qu'il ne saurait balbutier le plus simple raisonnement sans les idées, il nie les idées, et il affirme que l'intelligence n'a qu'en faire, qu'elles ne sont que des ombres, des êtres sans réalité, de purs mots.

Ces remarques s'appliquent également aux mathématiques et à la physique. Qu'est-ce que le triangle

et le cercle et leurs rapports, ou bien qu'est-ce que le nombre et ses rapports? Ce sont, ni plus ni moins, des idées et des rapports d'idées. Mais tenez ce langage à un mathématicien, dites-lui que sa science a pour objet les idées, qu'elle est fondée sur les idées, et qu'elle fait partie d'un plus vaste système d'idées, ou il ne voudra pas vous écouter, ou il vous répondra qu'il n'en sait rien, et qu'il ne se soucie d'en rien savoir.

Mais le plus obstiné, et si l'expression n'était pas peu polie, je dirais le plus aveugle de tous est, sous ce rapport, le physicien. Parlez au physicien des idées et de l'idéalisme, et vous le ferez sourire. Que sont à ses yeux les idées et l'idéalisme? Des nuages, des rêves, des rêves allemands, bien entendu, car, pour certaines gens, tous les rêves nous viennent de l'Allemagne, ignorant ou oubliant que ces rêves sont, plus ou moins, les rêves de Platon, d'Aristote et d'autres grandes intelligences, de Dante par exemple, de Dante que je voyais cité, il y a quelques jours, je ne sais dans quel écrit, comme pour l'opposer à ces rêveries idéalistes, tandis que la *Divine Comédie*, le *Paradis* surtout, en est remplie, et qu'on peut même dire que le *Paradis* n'est qu'une suite de rêveries de cette espèce.

Je soutiens donc que la physique, comme les mathématiques, comme la philosophie matérialiste et

une autre philosophie quelconque se servent des idées, et ne sauraient avancer d'un pas sans les idées. Ainsi, lorsque le physicien observe et expérimente pense-t-il, demanderai je? Et s'il pense, comment peut-il penser sans le concours des idées? Mais s'il ne peut penser sans les idées, c'est l'idée qui guide sa main et sa pensée, puisque le phénomène observé n'a de sens ou, pour mieux dire, n'existe pour celui qui observe qu'autant qu'il est pensé. Mais j'irai plus loin, et je dirai que non-seulement l'idée guide la pensée de celui qui observe, mais qu'elle est l'objet final de ses observations et de ses expériences. Ce qui est démontré par tout ce que nous venons d'exposer. Et, en effet, l'objet final de la physique, ainsi que de toute autre science, ce sont les principes. Or, s'il est vrai que les principes ne puissent être pensés et connus sans les idées, et qu'il ne soient que des idées, il faudra en conclure que la fin que veut atteindre la physique c'est l'idée, et la connaissance de l'idée. Par conséquent, les lois de la nature, comme on les appelle, les lois de Képler par exemple, qui règlent les mouvements des planètes, sont des êtres purement intelligibles, qui, comme tout autre intelligible, se réalisent et se manifestent dans le temps et dans l'espace, mais qui en elles-mêmes ne peuvent être que pensées, et ne sont que des pensées. En d'autres termes, ces lois

sont des idées ou des moments de l'idée entière de la nature, laquelle ne constitue, à son tour, qu'un moment, qu'une sphère dans le système universel des idées, ou qu'une sphère de l'idée absolue. Si la physique ne veut point reconnaître cette vérité, que l'idée est le principe de la nature, la raison en est bien simple; c'est qu'elle est la physique, et qu'elle n'est pas la philosophie. Et n'étant pas la philosophie, elle n'entend pas l'unité de la science, et n'entendant pas l'unité de la science, elle ne saurait non plus s'entendre elle-même, c'est-à-dire elle ne saurait entendre la nature et la valeur de ses propres méthodes, de ses principes, de ses rapports et de sa fin (1).

Je répète donc que la philosophie est la science où les autres sciences trouvent leur centre et leur unité, et qui, par cela même, communique aux autres sciences une dignité, et les éclaire d'une lumière qu'elles ne possèdent point, et qui les abandonne lorsqu'elles s'éloignent de la philosophie. Et ce n'est pas seulement sur la science, mais sur l'art et sur la religion et sur l'homme entier qu'elle répand sa lumière. Car, par là que son objet est l'idée une et absolue, que c'est de l'idée qu'elle se nourrit, et que

(1) Voyez mon *Introduction à la philosophie de la nature de Hégel*, vol. Ier.

sur l'idée elle dirige sans cesse ses regards, elle fait pénétrer, par des voies et sous des formes diverses, l'idée dans l'art et dans la religion, les ramenant ainsi à leur origine, les purifiant et les transformant.

Mais pendant que nous parcourions ces régions de l'absolu, qu'avons-nous fait de l'amour? L'amour, j'ai le regret de le dire, s'est envolé; et il s'est envolé parce que l'entrée dans le royaume de l'absolu lui est défendue. L'amour s'assied sur le seuil du temple où demeure l'absolu, mais il ne lui est pas donné de le franchir. Et pendant qu'il introduit l'âme dans le temple, les décrets du destin ne permettent point qu'il y pénètre. Car s'il y pénétrait, et s'il s'approchait trop près du soleil éternel, Icare nouveau, il verrait fondre non-seulement ses ailes, mais tout son être. De fait, l'amour est, nous l'avons vu, l'enfant de Jupiter, mais il n'est pas le grand Jupiter. Comme premier-né de Jupiter, il siége dans l'Olympe à sa droite. Il y a, cependant, dans l'âme de Jupiter certaines lois, certaines pensées secrètes que l'amour brûle de connaître, mais qui se dérobent à ses regards, parce que la pensée ne se révèle qu'à la pensée. Et c'est précisément en cela que consistent la fonction et l'essence de l'amour, et ce qui le fait puissant et misérable à la fois. Car par là qu'il siége près de l'absolu, et qu'il est son premier-né, son ministre et

son messager, il exécute les décrets de son père, sans être son père et sans en entendre les décrets ; ce qui fait que, tourmenté et malheureux lui-même de ce qu'approchant de si près l'absolu, il ne peut être l'absolu, il tourmente et rend malheureuse l'âme où il descend. Ce sont ces tourments et ces douleurs qui, semblables aux douleurs qui accompagnent les enfantements de l'amour dans la génération corporelle, poussent l'âme à s'affranchir des liens de l'amour, et à s'élever dans la sphère de la science, de l'idée et de la pensée. Penser et aimer sont choses distinctes. La pensée est en elle-même inaccessible à l'amour. Elle engendre l'amour et le gouverne, mais elle n'est pas l'amour. On ne saurait dire de la pensée qu'elle aime ou qu'elle hait, qu'elle est la lumière ou l'ombre, la vie ou la mort, le beau ou le laid, le rapide ou le lent, l'égal ou l'inégal, et cela précisément parce qu'elle réunit en elle toutes choses, et qu'elle les réunit telles qu'elles sont en soi, c'est-à-dire dans leur idée, et dans l'unité de leur idée et de leur essence. Par conséquent, l'absolue pensée est impassible, parce que c'est en elle que résident l'être et l'unité des choses, ce qui fait qu'elle engendre, et est toutes choses, sans se confondre avec elles. Et ainsi, l'amour, qu'on le considère dans l'être humain ou dans l'être divin, constitue un degré, un attribut inférieur de l'être. C'est l'âme qui vit dans la nature,

dans le temps et dans l'espace, qui se repaît de symboles et d'images, qui souffre et jouit, qui pleure et rit, qui veille et dort, et qui sent, en même temps, se réveiller en elle la pensée, mais qui n'est pas la pensée. En d'autres termes, l'amour est un lien, un médiateur entre l'âme qui vit dans la nature et l'esprit éternel, ou, pour mieux dire, il est Dieu tel qu'il est, et se manifeste dans la nature, mais il n'est pas Dieu tel qu'il est et se manifeste dans l'esprit absolu, et dans l'absolue pensée.

Et ici je mettrais fin à cette excursion dans le royaume de l'amour et de la philosophie, si je n'entendais un certain amour m'adresser des reproches pour avoir parlé de tous les amours excepté de lui, et cela lorsque c'est surtout de lui que nous avons le plus besoin, et qu'il devrait être dans toutes les bouches et dans tous les cœurs. C'est de l'amour de la patrie que j'entends parler. Comme je serais bien fâché qu'il s'en allât mal satisfait, et qu'en se plaignant de ce coupable oubli auprès des chefs de l'État, et d'autres puissants de ce monde, qui ne se nourrissent que de lui, qui l'invoquent le jour et en rêvent la nuit, il nous fît chasser de notre patrie, moi et, ce qui serait plus triste encore, la philosophie, comme on chasse d'une citadelle assiégée femmes, enfants, vieillards, et tous ceux qui consomment inutilement le pain des combattants; comme, dis-je,

je regretterais vivement que tout cela eût lieu, veuillez, de grâce, m'accorder encore pour quelques instants votre bienveillante attention, afin que je puisse me rendre aussi propice cet amour, en lui montrant que dans mon cœur, comme dans celui de la philosophie, il se trouve associé aux autres amours.

Qui n'aime pas la patrie, ou qui ne croit pas l'aimer? L'hirondelle aime son nid, et la bête sauvage aime sa tanière. Et l'homme n'aimera-t-il pas la terre qui l'a vu naître, qui l'a porté et nourri, et qui en lui tendant, dès le berceau, une main secourable, l'a entouré de tant de soins et de tendresses? Et si la bête combat et meurt pour sa tanière, l'homme sera-t-il moins prêt à donner son sang et sa vie pour la patrie? Et si cette patrie est l'Italie, cette terre que le ciel a comblée de tant de bienfaits, qui ne se sentira pas enflammé d'amour pour elle? Et lorsque l'Italie, ressuscitée après tant d'années de sommeil et de douleurs, éveille les sympathies et l'admiration de tous les peuples, quel est l'Italien qui ne voudra pas déposer sur l'autel de la patrie le tribut de son amour? Vous voyez donc que si je m'essayais à chanter l'amour de la patrie, je n'y réussirais pas trop mal peut-être, et que si le sort me poussait au milieu des batailles, me souvenant de Tirtée, je pourrais enflammer les âmes et les conduire au combat.

Mais ni Apollon ni Mars n'ont assisté à ma naissance, et ce n'est que Minerve, et Minerve désarmée, qui a daigné laisser tomber un sourire sur mon humble berceau. Or la philosophie a, par bonheur ou par malheur, reçu du ciel une nature telle, que tout ce qu'elle fait et tout ce qu'elle dit, elle ne le fait ni ne le dit comme les autres. Il ne faut donc pas s'étonner si, en aimant la patrie, elle suit sa route et ses dispositions naturelles.

Ainsi donc, il faut aimer la patrie, et tous doivent l'aimer, et l'aiment, du moins je le suppose, et le philosophe doit l'aimer, et l'aime lui aussi, bien que je doute fort que ces dernières paroles, je veux dire que le philosophe aime la patrie, trouvent un écho dans toutes les oreilles. Car il y en a qui vous accorderont sans hésiter que le fossoyeur et le boucher aiment la patrie, mais qui ne voudront pas accorder ce mérite et cette consolation à l'infortuné philosophe. Qu'est-ce que le philosophe? vous disent-ils. Ou ce n'est qu'un visionnaire, un être qui se nourrit de rêves et de fantômes, ou qui, alors même qu'il frappe juste, vit dans un monde qui n'est pas le nôtre. Et que peut-il se soucier de son pays cet être cosmopolite et amphibie, dont on ne sait ni d'où il vient, ni où il va, qui passe son temps à se balancer, comme Socrate, dans les airs, et qui ne vous parle que d'idées, de principes et de choses éternelles? Je conviens que ceux

qui tiennent ce langage n'ont pas tort, qu'ils ont même raison, mais seulement en ceci, que le philosophe n'aime pas la patrie comme l'aiment le fossoyeur et le boucher, ni comme ils l'aiment, à ce qu'il paraît.

Examinons. Il faut aimer la patrie. Or, quand on aime, il ne suffit pas d'aimer. Ce qu'il importe avant tout, c'est de savoir comment on doit aimer : car on peut aimer de plusieurs façons. On peut aimer d'une façon délicate, ou d'une façon grossière. Et comme il n'y a pas qu'un seul attrait dans l'objet aimé, les motifs qui nous le font aimer peuvent être aussi divers. Et dans une femme aimable et charmante, les uns s'éprendront surtout de la beauté de l'âme, et les autres de la beauté du corps. Celui-ci en admirera la belle chevelure, celui-là le port élégant et majestueux. Et si elle est tant soit peu capricieuse et douée d'une certaine dose de malice et de coquetterie, il en est qui, au lieu d'y voir un défaut, trouveront qu'il y a là comme le sel qui assaisonne les autres charmes, ou comme l'affiloir où l'amour vient aiguiser ses traits. Il faut, en outre, observer que l'amour véritable ne vise pas à son bien, mais au bien de l'objet aimé. Et ce n'est pas seulement d'une de ses parties, mais de toutes qu'il doit prendre soin, comme l'artiste qui ne trouve son œuvre achevée que lorsqu'il en a achevé et harmo-

nisé toutes les parties : ce qui complique singulièrement la question. Car il faudra connaître ce qui constitue le vrai bien d'un être, autrement l'on tombera dans cet amour bandé qui marche en tâtonnant, et qui, ignorant la nature de l'objet aimé, lui administre des aliments et des boissons qui le font maigrir et le remplissent de maux, ou qui le caresse, lorsqu'il devrait se rappeler l'adage, qui aime bien châtie bien, ou qui fait l'application de cet adage lorsqu'il devrait le caresser, et ainsi du reste. Et c'est ce qui est encore plus vrai, lorsqu'il s'agit d'un objet aussi noble et aussi grand que la patrie, qu'on peut aimer de tant de façons, par là même qu'elle réunit en elle tant de dons et tant de biens. Ainsi, imitant mon maître Socrate : « Aimez-vous la patrie ? » demanderai-je au marchand. — « Certes que je l'aime, » me répondra-t-il. — « Et comment l'aimez-vous ? » lui demanderai-je encore. — « En y faisant fleurir le commerce. — Très-bien. » Et me tournant vers le soldat : « Et vous, lui dirai-je, aimez-vous la patrie ? — En doutez-vous, me répondra-t-il, puisque je combats et verse mon sang pour elle ? — A merveille. Vous aimez la patrie, seulement vous ne l'aimez pas de la même façon que le marchand. » Et si je rencontrais ensuite un orateur ou un politique fameux, à qui il me fût permis d'adresser une question aussi indiscrète, en faisant d'abord ma révérence, et en pre-

nant toutes les précautions que me suggérerait la prudence, de grâce, lui dirai-je, j'ai besoin de savoir, pour mes radotages philosophiques, si et comment vous aimez la patrie. Je ne sais exactement quelle serait la réponse qui m'attendrait, mais je suis certain qu'il se dirait à lui-même que ce ne doit pas être le temple de la sagesse cette philosophie qui enseigne à adresser des questions pareilles. Comment, en effet, peut-il venir à l'esprit d'un homme qui jouit de sa raison que celui qui gouverne la patrie, et qui la gouverne avec tant d'habileté et de sagesse ne l'aime point? — Voilà donc trois citoyens qui aiment la patrie, mais qui l'aiment différemment, l'un en faisant le commerce, l'autre en combattant pour elle, et le troisième en la gouvernant. Je ne soulèverai pas ici certaines questions, comme celle de savoir si le commerçant aime la patrie pour elle-même ou pour son commerce, et si son amour pour la patrie ne s'évanouirait point du moment où la patrie laisserait son commerce s'évanouir; ou bien si c'est l'amour de la patrie qui, au lieu de pousser le soldat à combattre pour la liberté, l'indépendance et la grandeur du pays, le pousse parfois à se faire un instrument d'oppression et de servitude; ni si l'homme politique gouverne toujours habilement un pays en lui donnant de bonnes lois, et pour son plus grand bien, comme il le prétend; je ne sou-

lèverai pas ces questions et bien d'autres, et je reconnaîtrai, comme en effet je reconnais, que le commerçant, le soldat et l'homme politique aiment, chacun à sa façon, la patrie. Mais n'y a-t-il pas une autre façon d'aimer la patrie et de lui témoigner son amour? Certes, si l'on ne peut aimer la patrie que comme l'aiment le commerçant, le soldat et l'homme politique, le philosophe n'a qu'à s'en aller, et à s'en aller dans une autre planète, car dans celle que nous habitons je ne vois pas où il pourrait poser le pied.

Mais il y a par bonheur un autre amour qu'il peut offrir à la patrie, et que, jusqu'à ce qu'on ne me prouve le contraire, je regarderai comme le plus noble et le plus beau, amour qui contient tous les autres, et qui, en descendant sous des formes diverses dans l'âme, comme la lumière pure et indivisible qui pénètre, se réfracte et se combine différemment dans l'air, dans le cristal, dans l'eau et dans d'autres objets, la nourrit et la fortifie d'un souffle divin toujours nouveau. C'est de l'amour de la vérité que je veux parler. Aimer la vérité, voilà la fonction propre de la philosophie. Aimer la vérité, non telle vérité finie, contingente et transitoire, mais la vérité une, entière et absolue, voilà l'objet pour lequel vit, veille et travaille le philosophe. Et c'est là aussi le gage d'amour qu'il offre à sa patrie. Et s'il est exact de dire que plus

nous vivons dans la vérité et plus nous sommes grands et forts, et que plus nous nous éloignons d'elle et plus nous sommes petits et faibles, le philosophe qui s'efforce de faire pénétrer la vérité dans sa patrie, lui rend l'hommage le plus noble que ses enfants puissent lui rendre. Et qui n'aime pas la vérité? Tous l'aiment, je veux bien l'admettre, mais nul ne l'aime ni ne saurait l'aimer comme le philosophe, par la raison même que nul n'aime les armes plus que le soldat, ni les mathématiques plus que le mathématicien, c'est-à-dire par la raison que la vérité absolue est l'objet propre de la philosophie et que la philosophie est, comme la guerre ou les mathématiques, ou comme toute autre science, ou tout autre art, une science qui exige une aptitude et une éducation spéciales. Tous, je le répète, aiment la vérité, et l'homme le plus ignare et le sceptique le plus opiniâtre, et je dirai le plus vulgaire, celui qui, comme Pilate, met le comble de la sagesse à vous dire : La vérité ! où est la vérité? tous, à ce mot, se sentent émus, parce que tous portent dans le plus profond de leur être cet idéal de perfection que nul ne saurait entièrement éteindre sans, pour ainsi dire, se séparer de lui-même. Et c'est là ce qui fait la force de la philosophie. Car, entre toutes les choses, la philosophie est la seule qui ne s'appuie que sur la vérité. Elle n'a ni des armées qui la défen-

dent, ni des royaumes, ni des honneurs et des dignités à distribuer. Elle n'invoque que la vérité, elle ne promet que la vérité, et elle ne peut donner que la vérité. Mais comme il n'y a rien de plus fort et de plus éternel que la vérité, la philosophie est de toutes les choses humaines et divines la plus forte et la plus éternelle. Ce qui fait qu'elle inspire du respect à ceux-là mêmes qui ne l'entendent point, ou qui la suspectent et la dédaignent. Peu lui importe, d'ailleurs, de ne pas jouir de la faveur du plus grand nombre, et de n'être même agréable qu'au très-petit nombre. Elle sait qu'elle aime la vérité, et cela lui suffit. Elle sait que la vérité ne saurait pénétrer dans les âmes qu'avec la lutte, et qu'elle ne peut les subjuguer et les guérir qu'en les troublant, et en les faisant gémir et crier, comme le fer fait gémir et crier celui qu'il délivre des maux du corps, et auquel il rend la vigueur et la vie. Elle sait enfin qu'en combattant pour la vérité elle remplit sa mission, et qu'en remplissant sa mission elle doit triompher ; comme lorsqu'on lit l'histoire librement et, si l'on peut dire, avec les yeux de l'intelligence, on voit qu'elle va en triomphant, et qu'elle a toujours triomphé, et même que l'histoire n'est qu'une lutte et un triomphe incessants de l'idée et de la vérité éternelle et absolue, dont la philosophie est la plus haute expression et l'instrument le plus direct et le plus puissant.

Je dis donc que la philosophie, en aimant la vérité, aime par cela même la patrie de l'amour le plus pur et le plus désintéressé dont notre âme est capable. Me demande-t-on maintenant si elle n'aime que la patrie, et si la patrie est l'objet suprême de son amour, je faillirais à ma mission si j'hésitais à dire que plus que la patrie elle aime l'humanité, et plus que l'humanité, la vérité. Que s'il y en a qui s'étonnent de ces paroles, je leur demanderai, non s'ils sont philosophes, mais chrétiens, puisqu'ils paraissent oublier que le Christ est mort non pour la patrie, mais pour le genre humain, comme Socrate était déjà mort, non pour Athènes et pour la Grèce, mais pour la vérité et la justice. Et j'ajouterai que celui qui ne comprend pas qu'il est homme avant d'être citoyen, n'est ni homme ni citoyen. Car n'étant pas homme, il ne sent pas s'agiter en lui et, par suite, il ne saurait faire pénétrer dans sa patrie ces forces, ces dons et ces biens qui ne sont pas le partage d'un seul peuple, mais de l'humanité, que l'humanité seule peut nous communiquer et qui, tous réunis autant que possible chez un peuple, le font puissant et glorieux. J'espère que ma patrie comprendra cette vérité. Ce que je désire avant tout pour elle, c'est qu'en renaissant, elle ne fasse pas seulement revivre en elle l'ancien esprit italien, mais l'esprit italien, retrempé, rajeuni et agrandi par l'esprit des nations, et qu'en

combattant pour son indépendance et pour sa régénération, elle combatte et se prépare à combattre pour la liberté, pour le bien et la civilisation du genre humain, afin qu'on puisse dire d'elle qu'elle est une fleur nouvelle de l'humanité. C'est là l'idéal que je rêve pour ma patrie.

Aimons donc la patrie et aimons-la chacun dans notre sphère et suivant nos forces, car c'est de nous tous que la patrie a besoin. Mais, pendant que je reconnais et admire l'héroïsme du soldat, et les grands services que rend à la patrie l'homme politique, et que je ne méconnais point ceux que d'autres peuvent lui rendre dans d'autres voies, qu'il me soit permis de terminer cet hymne à l'amour et à la philosophie comme je l'ai commencé, en posant ce principe, qu'aimer et entendre la vérité, l'aimant et l'entendant, avoir le courage de la dire, et, en troisième lieu, mais seulement en troisième lieu, la savoir bien dire, c'est là le plus beau fruit de l'amour, fruit où se trouvent combinés et l'amour de la patrie, et l'amour de l'humanité, et l'amour de tout ce que la patrie et l'humanité contiennent. Si l'on en connaît un plus beau, qu'on me le montre.

III

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

En inaugurant dans cette antique université (1) l'enseignement de la philosophie de l'histoire, je ne puis me défendre d'un sentiment de vive satisfaction, et je dirai presque d'orgueil, en me voyant choisi par le sort pour renouer, et rajeunir et agrandir autant qu'il est en moi, les traditions d'une science, en quelque sorte, indigène, puisque c'est à un des enfants les plus illustres de cette noble cité qu'elle doit, en un certain sens, son origine. J'ai dit traditions, mais, pour être plus exact, je dois ajouter que des traditions Vico n'en a pas fondées, parce que tradition signifie développement, large diffusion, et action durable d'une doctrine autour d'elle et sur ses contemporains; et une telle tradition Vico ne l'a point fondée, non par sa faute, mais par le malheur des temps,

(1) Ce discours a été lu à l'université de Naples le 23 novembre 1862.

et plus encore peut-être par cette froide indifférence, et par cette ingratitude qui ont laissé jusqu'à nos jours sa mémoire et son œuvre inhonorées et dans l'oubli. C'est donc plutôt la pensée que les traditions de Vico que nous devons raviver, et que nous devons raviver non telle qu'elle est sortie de l'esprit de Vico, mais telle que l'ont faite la pensée et les profonds et immortels travaux des temps qui lui ont succédé. Car si nous devons être jaloux de nos gloires, nous devons l'être en étant mus non par une mesquine, mais par une grande jalousie, laquelle est grande précisément parce qu'elle sait reconnaître la grandeur des autres, et qu'en la reconnaissant, elle montre qu'elle sait admirer et comprendre les grandes choses, et que si elle n'en accomplit point, elle est au moins digne d'en accomplir. Ainsi nous ferons usage à l'égard de Vico de cette liberté d'esprit qui est l'essence même de la philosophie, en nous souvenant que nous ne sommes les serviteurs que de la vérité, que toute notre force nous vient d'elle, et que c'est elle avant tout que nous devons aimer, écouter et révérer.

La philosophie de l'histoire porte avec elle, et, en quelque sorte, dans son nom même un je ne sais quoi d'attrayant, et qui éveille vivement notre curiosité. Rien, en effet, ne saurait nous intéresser et nous toucher plus vivement que l'histoire. Car l'histoire c'est,

en quelque sorte, nous-mêmes qui la faisons, et qui en formons la matière, l'instrument et l'objet. Ce qui fait que chacun de nous s'y voit et s'y sent comme partie intégrante d'un vaste édifice qui a été élevé, et qui va tous les jours en s'élevant par l'action des siècles et par la nôtre, et auquel chacun de nous vient ajouter ce qui doit le transmettre agrandi, et, en un certain sens, renouvelé aux générations futures. Et c'est là ce qui éveille notre curiosité pour une science qui nous promet de nous expliquer quelle force et quelle pensée dans cet immense mouvement des temps, dans cette mobilité perpétuelle des choses humaines, dans cet océan orageux et trompeur où surgissent et s'engouffrent les individus et les nations, quelle force et quelle pensée gouvernent nos destinées, et pourquoi et comment les nations qui avant nous, et celles qui avec nous fournissent, en ce moment, la même carrière sont parvenues à tel degré de développement et de civilisation, sont ou ont été gouvernées par de telles institutions, exercent ou ont exercé telle action, jouent ou ont joué tel rôle dans le drame de l'humanité. C'est là, dis-je, ce qui éveille et stimule notre curiosité. Et nous nous disons, en outre, qu'une telle science doit être de beaucoup plus utile, plus pratique et plus humaine que cette autre science qu'on appelle métaphysique, qui voulant pénétrer trop avant dans la nature des choses s'égare

dans d'abstruses et vaines spéculations, ou s'élève dans une région trop éloignée de nos besoins, de nos intérêts, de nos affections, en un mot, de notre nature. Telle est la notion que plusieurs, et le plus grand nombre peut-être se forment de cette science. S'il en est ainsi, je dois dire, pour ce qui concerne ce dernier point, que c'est là une notion entièrement erronée qu'on se fait de cette science, et une notion qui, en réalité, implique sa négation. Et, en effet, se représenter la philosophie de l'histoire comme une science utile et pratique, ou du moins comme plus utile et plus pratique que la métaphysique, c'est supposer qu'il peut y avoir une philosophie sans métaphysique, et que cette philosophie, appliquée à l'histoire, pourrait fonder la philosophie de l'histoire. Or, parmi les illusions de l'esprit humain je n'en connais pas de plus profonde. Car une philosophie sans métaphysique est comme une science qui n'aurait point d'objet, ce qui signifie qu'elle n'est pas une philosophie. Et, en effet, les mathématiques ne sont les mathématiques que parce qu'elles ont un objet propre et déterminé, et elles ne constituent une science qu'autant qu'elles étudient et entendent cet objet ; de telle façon que, si l'on supprimait cet objet, je veux dire la quantité ou le nombre, on supprimerait non-seulement les mathématiques, en tant que science, mais la notion elle-même,

et une pensée quelconque de cette science. Il en est de même de la philosophie. Car quel est l'objet de la philosophie, sinon la connaissance des principes, et des principes réels et suprêmes des choses? Je dis réels et suprêmes, car il y a une habitude fâcheuse qui a, je ne sais comment, pénétré dans la science, et qui fait qu'on voit souvent admettre deux ordres de principes ou de causes, des causes premières et des causes secondes, comme on les appelle; et par conséquent, en s'en tenant à cette distinction, il faudrait admettre deux causes pour l'âme, pour le soleil, pour la plante, c'est-à-dire une cause première, et une cause seconde. Or il suffit, ce me semble, de se représenter ainsi la question pour découvrir immédiatement l'absurde d'une telle distinction. S'il y a, en effet, deux causes pour un seul et même être, ce qu'on appelle cause seconde n'est pas la cause véritable, le véritable principe, et, par suite, elle ne peut faire l'objet de la philosophie. Supposons que dans un être quelconque, en Dieu, ou dans la plante, ou dans l'animal, il y ait deux parties, une partie qui se manifeste et qu'il est donné à l'intelligence d'entendre, et une autre partie plus arcane qui se dérobe à sa vue; et supposons, en outre, que cette partie arcane et impénétrable contienne les causes premières des êtres, et que l'autre partie qui se manifeste n'en contienne que les causes secondes. Il est clair que la

connaissance de ces causes secondes, par cela même qu'elle n'est que la connaissance des causes secondes, s'appuie sur une plus haute connaissance, laquelle est la seule et vraie connaissance, et sans laquelle la première non-seulement est une connaissance imparfaite, mais, rigoureusement parlant, elle n'est pas une connaissance et, par suite, elle ne peut former la matière et l'objet de la philosophie. Or, cette science des causes premières, ou des premiers principes, est ce qu'on appelle généralement métaphysique. D'où il suit que la philosophie de l'histoire n'est, comme une autre branche quelconque de la philosophie, une vraie philosophie de l'histoire, qu'autant qu'elle est fondée sur certaines vérités premières et absolues, c'est-à-dire sur une métaphysique. Celui, par conséquent, qui se représente la philosophie de l'histoire comme une science qui dérive son importance de ce qu'elle se meut dans une sphère plus pratique que la métaphysique, et qui ne va pas errant, si je puis ainsi m'exprimer, dans le champ aride de la spéculation, celui-là nie, au fond, et la métaphysique et la philosophie de l'histoire. Ce qui démontre aussi que s'il y a une philosophie de l'histoire, il n'y a rien de plus essentiel, et, partant, de plus utile et de plus pratique pour cette science que la métaphysique ; et cela parce qu'il n'y a rien de plus pratique, non-seulement pour la science, mais pour l'homme et pour

l'univers, que la vérité et l'absolue vérité, qui fait l'objet propre de la métaphysique et de la philosophie.

Nous pouvons donc poser en principe que la philosophie de l'histoire n'est rien autre chose que la métaphysique de l'histoire. Or, il est aisé de voir qu'il ne peut y avoir deux métaphysiques, une métaphysique qu'on pourrait appeler universelle et absolue, et une autre métaphysique faite, en quelque sorte, tout exprès pour l'histoire; car, dans cette hypothèse, il faudrait supposer deux vérités et deux absolues vérités, ce qu'implique. Et cette impossibilité nous deviendra plus manifeste, si nous nous représentons ces deux vérités absolues, objets de ces deux métaphysiques, comme deux êtres ou deux substances absolus, ou, si l'on veut, comme deux dieux absolument distincts et divers. Par conséquent, s'il ne peut y avoir qu'une seule et même métaphysique, la métaphysique de l'histoire ne sera que cette même métaphysique, ou bien, elle en sera une partie. Mais peu importe, en réalité, que la métaphysique de l'histoire soit une partie de l'absolue métaphysique, ou qu'elle soit cette même métaphysique, car par là que la partie ne peut s'entendre sans le tout, et être hors du tout, la métaphysique de l'histoire ne pourra s'entendre sans cette métaphysique, et être hors d'elle. Il suit de là que l'histoire est non-seulement gouvernée,

mais engendrée et faite par cette métaphysique, et que, de son côté, cette métaphysique vit, se développe et se manifeste dans l'histoire.

Mais quelle est cette métaphysique, et quelle est cette histoire, et quel est le lien qui les unit?

Je ferai d'abord observer, à ce sujet, que la notion de la philosophie de l'histoire se lie intimement à la notion universelle et absolue de la science, et que, par suite, autant vaut cette notion, autant vaut celle de la philosophie de l'histoire. Et il ne saurait y avoir de différence dans leur nature et dans leur origine, de sorte que, si l'idée de la science n'est pas une idée subjective, adventice et accidentelle, mais une idée fondée sur l'essence même de l'intelligence et des choses, telle devra être aussi la philosophie de l'histoire. De fait, la nature intrinsèque de la science pénètre nécessairement et, pour ainsi dire, se répand dans toutes ses parties, et, par conséquent, la philosophie de l'histoire doit participer elle aussi de cette nature générale de la science; ce qui fait que leurs destinées sont indivisiblement unies, je veux dire que si l'une tombe, l'autre tombera aussi, et qu'en niant la philosophie de l'histoire on niera la science elle-même, puisqu'on nie une de ses parties.

On dira peut-être que ce lien et cette solidarité de la science et de la philosophie de l'histoire ne sont pas, en réalité, aussi intimes que je le prétends, et

qu'on peut admettre la science sans admettre la philosophie de l'histoire, ajoutant que la science a existé, et qu'elle s'est développée avant qu'il n'y eût une philosophie de l'histoire, qui est une création de nos temps. Et l'on citera peut-être, comme exemple, les mathématiques, et l'on dira qu'on ne voit pas comment elles sont liées à la philosophie de l'histoire.

Mais ces arguments ne se présentent qu'à l'esprit de celui qui ne s'est pas élevé à l'unité de la science, et qui n'apercevant pas cette unité, n'aperçoit pas non plus les rapports intimes des différentes sciences, ni comment l'une ne saurait être sans l'autre, ou, ce qui revient au même, comment aucune d'elles ne saurait être hors de cette science une et absolue qui les unit, les sanctionne, et qui leur communique cette mesure de vérité que chacune d'elles possède. Il arrive ici ce qui arrive, en général, dans la conscience sensible et irréfléchie. Celle-ci, en voyant le soleil, les astres, les plantes et d'autres objets, se dit que toutes ces choses existent par elles-mêmes, qu'elles ne sont pas nécessairement unies, et que, de même que l'une peut exister sans l'autre, ainsi la connaissance de l'une n'est pas liée à la connaissance de l'autre. Que les mathématiques existent et se développent dans un champ propre et distinct, c'est ce qui ne prouve nullement que les mathématiques ne sont pas la partie

d'un tout, c'est-à-dire d'une science absolue d'où elles dérivent, sur laquelle elles s'appuient, et hors de laquelle elles sont nécessairement des sciences imparfaites et finies. Cela fait que les mathématiques non-seulement emploient des notions, des lois et des catégories dont elles ignorent la valeur et jusqu'à l'existence, mais qu'elles ne sauraient avoir la pleine connaissance de leur propre objet, parce que, pendant qu'elles unissent, séparent et combinent les nombres, et qu'elles déterminent certaines méthodes suivant lesquelles ces opérations doivent s'accomplir, elles ignorent ce que vaut le nombre, ou la quantité, qu'elles ignorent, veux-je dire, sa nature intrinsèque et son essence, quelles sont les relations qui la lient aux autres parties de l'être et de la connaissance, et quelle est la fonction qu'elle remplit dans le système universel des choses. Ce qui fait que plus le mathématicien se renferme et s'enfonce dans le nombre, en se flattant d'y découvrir la raison des choses, et plus il s'éloigne du réel et du vrai (1). Et il en est de même des autres sciences.

Quant à l'autre objection, tirée de ce que la philosophie de l'histoire est, en tant que science, une découverte des temps modernes, elle ne fait pas non plus

(1) Voyez sur ce point, *Introduction à la philosophie de Hégel*, ch. IV, § 5. — *L'Hégélianisme et la Philosophie*, ch. IV, et *Introduction à la philosophie de la nature de Hégel*, ch. IV et X.

que la philosophie de l'histoire ne soit une partie essentielle de la science, et, par suite, que son objet ne soit absolu et éternel, comme l'objet de la science elle-même. Car de même que toutes les parties de la géométrie ou des mathématiques sont, quant à leur objet, coéternelles et également nécessaires, et que cette identité et cette nécessité communes de leur nature ne sont point altérées par le fait que l'une s'est développée, ou a pu se développer avant l'autre; que la philosophie de l'histoire soit une découverte de nos temps, ou des temps passés, c'est là ce qui n'affecte en rien sa nature intrinsèque, sa nécessité et le lien qui la lie à la science absolue. Par conséquent, à moins d'admettre que l'histoire est un produit du hasard, ou de je ne sais quelle force capricieuse et irrationnelle, force qu'on ne saurait même penser, parce que le caprice ou le hasard sont la négation de tout principe, et de toute pensée vraie et déterminée; à moins, dis-je, d'admettre que l'histoire est engendrée par le hasard, il faudra reconnaître qu'elle est gouvernée par de certaines lois, par de certains principes, et, par conséquent aussi, qu'il y a une science de l'histoire, et que cette science est, comme toute autre science, une branche de la science universelle et absolue.

Mais quelle est cette science absolue dont la philosophie de l'histoire n'est qu'un moment, et sans

laquelle il n'y aurait pas de philosophie de l'histoire ?

Je répondrai ici, comme j'ai répondu ailleurs, et comme je répondrai toujours à cette question, savoir, que cette science absolue est l'idéalisme absolu et, par suite, que la philosophie de l'histoire n'est rien autre chose que la science de l'idée de l'histoire.

Et comme on n'apprend à jouer d'un instrument qu'en en jouant toujours, ou qu'on ne découvre les beautés d'un objet qu'en le contemplant sans cesse, je vais, même au risque de me répéter, vous entretenir encore des idées. D'ailleurs, je ne fais en cela que suivre l'exemple d'un de nos maîtres, je veux dire Platon, qui, dans plusieurs de ses dialogues et dans les plus importants, entoure et éclaire l'exposition du sujet ou de l'idée spéciale dont il traite d'une exposition générale de sa théorie des idées.

Je dirai donc d'abord, qu'en entendant les objections qu'on dirige contre l'idéalisme, et surtout contre l'idéalisme en tant que science de l'histoire, je ne puis m'empêcher de penser qu'on se conduit envers les idées, comme on se conduit bien souvent envers ses bienfaiteurs. Car, soit perversité de notre nature, soit que le bienfaiteur lui-même, en nous accordant ses bienfaits, ne choisisse pas toujours la voie la plus propre et la plus délicate, ou quelle qu'en soit la cause, nous sommes non-seulement portés à

oublier le bienfaiteur et le bienfait, mais à en repousser loin de nous le souvenir comme gênant et importun. C'est de la même façon que nous nous comportons envers les idées. Car, de ces idées d'où nous viennent à nous et aux choses et la lumière, et le mouvement, et l'être, nous ne voulons entendre parler, et lorsque quelqu'un vient nous enseigner que l'idée est la raison suprême des choses, que c'est l'idée que nous devons contempler et nous efforcer d'entendre, si nous voulons entendre notre nature et la nature des choses, ou nous nous fermons les yeux et les oreilles pour ne point l'écouter, ou nous nous mettons à crier, et invitons les autres à crier avec nous que ce sont là des doctrines impies, athéistiques, panthéistiques, et que sais-je? Et plutôt que de vouloir reconnaître dans ces êtres universels, éternels et purement intelligibles la raison universelle et éternelle, nous préférons contempler un fétiche, ou un ichneumon, ou un bœuf, ou d'autres choses semblables. Lorsque nous entendons dire que Dieu est esprit et vérité, nous nous sentons touchés, il est vrai, et ces paroles font vibrer je ne sais quoi de profond et de caché dans les replis les plus intimes de notre être. Mais, en général, c'est au mot que nous nous en tenons, et c'est du mot que nous sommes épris, parce que ce qui nous charme le plus de la vérité c'est l'ombre, c'est le mot et le son vide. Quant à la vé-

rité elle-même, elle ne trouve en nous que froideur, indifférence, et bien souvent les ennemis les plus implacables; et cela non-seulement parce que le culte pur et désintéressé de la vérité est la bataille la plus rude que l'homme puisse livrer, mais parce que la vérité est la vérité, et qu'elle n'est que la vérité; qu'elle n'est, veux-je dire, ni moi, ni vous, ni personne, et que, par suite, si elle fait entendre à tous sa voix, elle ne flatte personne, et elle n'est la suivante de personne; ce qui fait que nous, individus et nations, dans notre orgueil et dans nos vaines pensées, quand la vérité ne nous flatte et ne nous caresse point, et qu'elle ne se fait pas instrument de nos intérêts passagers, de nos illusions et de nos désirs insensés, au lieu d'ouvrir, dociles et respectueux, nos oreilles à sa voix, nous les fermons, nous nous rions d'elle, et si elle nous gêne trop, nous lui montrons, avec les bûchers, avec la croix ou la ciguë, que c'est en nous, et non en elle que résident la force et la vérité. Et c'est pour cette raison même que nous repoussons les idées. Car, chose singulière, nous les repoussons, non-seulement parce que leur connaissance est la plus haute et la plus ardue, mais parce qu'elles sont en nous tous, et en toutes choses, et qu'elles nourrissent et vivifient toutes choses de leur substance, et qu'étant en toutes choses et vivifiant toutes choses, elles ne s'identifient avec aucun

être fini, et ne confondent avec aucun être fini leur nature éternelle et incorruptible. Or, nous qui voulons, non la libre vérité, mais la vérité servile, non la vérité universelle, mais la vérité particulière et nationale, et plus encore que la nationale, l'individuelle, ce qui revient à dire que nous ne voulons aucune vérité, nous rejetons les idées et les doctrines qui s'en font les interprètes. Et ce qu'il y a de plus singulier encore, c'est que ces doctrines rencontrent dans le champ même du savoir, et surtout dans les physiciens et dans les mathématiciens, leurs adversaires les plus décidés. C'est, dis-je, chose singulière, car il n'y a pas, en réalité, de science qui se serve davantage des idées, et qui se rapproche de plus près de l'idéalisme que la physique et les mathématiques. Mais c'est peut-être pour cette raison même que ces sciences combattent l'idéalisme, par la raison, veux-je dire, que les différends et les querelles n'ont jamais lieu qu'entre voisins. Et, cependant, il me semble que si j'étais mathématicien ou physicien, et si j'étais doué de cette impartialité et de cette liberté d'esprit qui sont la première condition du vrai savoir, je prendrais une toute autre attitude vis-à-vis des idées. Car je me poserais la question ainsi : Qu'est-ce que je me propose, me demanderais-je, et quel est le but que je veux atteindre et vers lequel sont dirigées mes pensées et mes recher-

ches? Et quel est non-seulement l'objet essentiel et suprême de ces pensées et de ces recherches, mais la sphère dans laquelle elles doivent se mouvoir, pour que ce que j'appelle science physique ou science mathématique soit une science véritable, sphère sans laquelle, et hors de laquelle il n'y a point de science? Voilà la première question que je me poserais, et il me semble que la seule réponse que j'y pourrais faire, c'est que, ce que je me propose et ce à quoi j'aspire, ce sont les principes et la connaissance des principes, et des principes qui se rapportent à la matière dont traitent ces sciences. Car je verrais clair comme le jour, il me semble, que science et principes sont choses inséparables, et que savoir n'est autre chose que connaître les principes. Et, en poussant plus loin mon investigation, je verrais aussi que la plus simple pensée, la pensée la plus obscure, la plus superficielle et la plus élémentaire de la science me place déjà dans la sphère des principes, c'est-à-dire dans une sphère autre que la sphère des choses dont je pense et recherche les principes. Mais quelle est cette sphère, et quels sont ces principes? Voilà la seconde question que je me poserais, question, j'ai à peine besoin de le faire observer, la plus importante et la plus décisive. Car, dire qu'il y a une science, et qu'il y a des principes, c'est peu ou ne rien dire, comme c'est peu ou ne rien dire que de dire que

Dieu existe, qu'il est providence, que l'âme est simple et d'autres choses semblables, l'essentiel étant de déterminer la nature divine, la nature de la providence, de la simplicité, et ainsi de suite. Or, supposons que, en tant que physicien, je me dise à moi-même que le principe de la nature est l'eau, ou la matière, ou l'atome, ou, en prenant une détermination particulière, que le principe de certains phénomènes que j'observe dans la nature est l'électricité. Ou bien encore, supposons que, en tant que mathématicien, je me dise que le principe des différents triangles sensibles est le triangle, ou des différents nombres est le nombre. Pendant que je ferais ce raisonnement, je verrais naître en moi une autre pensée, savoir, que cette eau ou cette matière, etc., que je pose comme principe absolu et universel de la nature, c'est-à-dire des astres, de la plante, de l'animal, etc., de leurs diverses déterminations et de leurs divers rapports, par cela même qu'il est dans chaque être particulier, il n'est aucun d'eux, et que, n'étant aucun d'eux, ne saurait non plus être fourni à mon intelligence et à ma pensée par aucun d'eux, c'est-à-dire par aucun être particulier, visible et fini. D'où je conclurai que ce principe de la nature, cette matière ou cette eau, et la pensée qui leur correspond sont des êtres invisibles, placés au delà des limites des sens et de l'expérience, qu'ils sont, en d'au-

tres termes, des êtres purement intelligibles, des idées. Et en appliquant ce même raisonnement à d'autres choses, je me convaincrais de plus en plus que, s'il y a des principes, ces principes ne sauraient être que des idées, ou, ce qui revient au même, de pures pensées. Car je verrais que le triangle sensible, le phénomène électrique, le phénomène lumineux, un phénomène quelconque, en un mot, ne peut être, ni être pensé qu'autant qu'il y a et que sont pensées ces idées et ces pensées. Et je verrais, en outre, que plus ma pensée subjective, accidentelle et finie pénètre dans ces pensées objectives, nécessaires et infinies, en entend la nature et s'identifie avec elles, et plus elle s'entend elle-même, et entend la nature des choses. D'où je tirerais cette conclusion que la science ne saurait avoir d'autre objet que la connaissance des idées, et la science une et absolue que la connaissance une et absolue des idées. Voilà, je le répète, comment je raisonnerais. Et si l'amour de cette science idéale et absolue s'emparait de moi au point de me faire considérer les mathématiques, la physique et une autre science quelconque comme limitées et imparfaites, et comme ne s'entendant qu'incomplétement elles-mêmes, par la raison même qu'elles n'entendent pas cette idée une et absolue, je m'enfoncerais plus avant encore dans ces raisonnements et dans ces recherches. Et il me semble que,

lors même que je n'atteindrais pas complétement mon but, je trouverais, cependant, dans l'idéalisme comme une citadelle inexpugnable contre laquelle viendraient se briser tous les coups de mes adversaires. A celui, en effet, qui me dirait que l'idée n'est pas le principe des choses, et qui s'étonnerait en m'entendant enseigner que l'idée est le principe de l'âme, de la plante, du soleil et d'autres choses, je demanderais si, en s'étonnant de mes paroles, et en disant que l'idée ne saurait être le principe de ces choses, il pense. Car s'il parlait sans penser, c'est moi qui devrais m'étonner. Il pense donc en parlant. Mais qu'est-ce qu'il pense, et comment, et à l'aide de quoi pense-t-il ? Car s'il faut avoir une certaine conscience de sa pensée dans les choses usuelles et de peu d'importance, il faut encore plus l'avoir, quand il s'agit de choses sérieuses et de la science. Or, lorsqu'il prétend que l'idée de l'âme, par exemple, n'est pas le principe de l'âme, c'est apparemment qu'il aperçoit et connaît la raison pour laquelle l'idée n'est pas le principe de l'âme, et qu'il connaît cette raison, parce qu'il pense et connaît un principe de l'âme autre que l'idée. Car il est évident que, s'il ne pensait pas un autre principe de l'âme, il ne pourrait dire que l'idée n'est point ce principe. Il pense donc, et il connaît un autre principe de l'âme. Maintenant, qu'il examine

un peu cette pensée et cette connaissance, et il verra qu'elles s'appuient sur cette même idée ou, pour parler plus exactement, qu'elles sont une partie, une détermination de cette même idée qu'il ne veut point admettre, mais qu'il admet et emploie, en réalité, en même temps qu'il la repousse. Et, en effet, si, au lieu de dire que le principe de l'âme est l'idée, il dit que c'est la substance, ou la cause absolue, ou Dieu, ces choses et d'autres semblables, il ne pourra les penser et les dénommer qu'en vertu de l'idée; et ces pensées ne seront vraies qu'autant qu'elles coïncident avec l'idée, et, strictement et scientifiquement parlant, qu'autant qu'elles sont l'idée elle-même. Que s'il ne voit point cette vérité, la raison en est qu'il ne voit et n'entend pas l'idée, et que, n'entendant pas l'idée, il emploie, au hasard et à son insu, les idées de cause, de substance, d'âme, de Dieu, etc., et, pendant qu'il les emploie, il les rejette, faisant par là accroire et à lui-même et aux autres qu'il ne les emploie point.

Vous prétendez donc, me dira-t-on, que l'idée est le principe suprême des choses. S'il en est ainsi, il faudra admettre qu'elle n'est pas seulement le principe des choses de l'esprit, telles que le vrai, le bien, l'art, la religion, mais des choses de la nature. Par conséquent, le principe de la plante sera, d'après cette doctrine, l'idée de la plante, le principe de la

lumière, l'idée de la lumière, et ainsi de suite. Or, comment peut-on dire que la plante, la lumière, l'animal sont des idées ou un composé d'idées? Comment peut-on dire que des êtres purement intelligibles, de pures pensées sont les causes efficientes de ces êtres, les forces qui engendrent les phénomènes dont la nature est le théâtre? Et puis, que devient Dieu dans cette doctrine? Dieu que nous nous représentons comme principe absolu de l'univers ne sera qu'une idée ou, tout au plus, l'idée absolue. Voilà ce qu'on pourra m'objecter. Et j'accepte l'objection; mais je l'accepte, en maintenant précisément ce qu'elle ne veut point admettre, en maintenant, veux-je dire, que l'idée est le principe de la nature, comme de tous les êtres en général, et que Dieu n'est rien autre chose que l'idée absolue ou l'absolue pensée.

Et, commençant par ce dernier point, je me demanderai, comme je me suis souvent demandé, pourquoi cette conception de la divinité peut-elle paraître singulière et, en quelque sorte, irrévérencieuse? Et, en en recherchant les causes, j'en trouve une, et la principale dans le manque de cette liberté d'esprit et de cet amour pur et inébranlable de la vérité, qui sont le fondement et l'essence de la vraie connaissance, parce qu'eux seuls peuvent purifier l'âme et la délivrer des mauvaises semences qui la

corrompent, je veux dire l'inertie, l'ignorance, l'erreur et les opinions préconçues et admises, on ne sait pourquoi ni comment. Et si cela est vrai de toute connaissance, combien plus le sera-t-il de la connaissance de Dieu, qui est l'absolue liberté et l'absolue vérité? Comment cet objet suprême de la connaissance pourra-t-il se montrer à l'âme asservie par tant d'illusions? Car si, en le contemplant, au lieu de le contempler tel qu'il est en soi, et tel que la libre raison peut seule le contempler, je commence par me le représenter comme un fétiche, ou sous la forme de Brahma et de Wishnou, ou comme un être semblable à ce que je suis, en en faisant, pour ainsi dire, un composé de sentiment et d'imagination, il est clair que, dès le début, je m'interdirai tout accès à la véritable connaissance de cet objet, et qu'au lieu de la réalité je me contenterai de l'ombre, et je permettrai à cette ombre de s'emparer de tout mon être, à telle enseigne que, lorsque quelqu'un voudra me démontrer qu'il n'y a là, en effet, qu'une ombre qui est à la vérité ce que la lettre est à l'esprit ou, pour me servir d'une image platonicienne, ce que les ombres qui se peignent dans les eaux sont aux objets qui les engendrent, je dirai que c'est un impie ou un insensé. Je me répète un peu, je le sais, et je me répéterai encore, mais il faut parfois se répéter pour développer et exposer complétement sa pensée. Et

pour donner un exemple de ces illusions et de cette paresse dans laquelle notre intelligence se trouve comme enveloppée, supposons qu'au lieu de dire, Dieu est l'idée absolue ou la pensée absolue, je dise, Dieu est l'*Idéal de l'univers*, ou bien l'*Être par excellence*, *l'Être suprême*, *source de tout être et de toute perfection*, ces notions ou définitions de Dieu seraient, j'en suis sûr, admises et considérées comme plus vraies, et comme exprimant plus exactement la nature divine. Eh bien, en y regardant de près, on voit ou qu'elles n'ont aucun sens ou que, si elles en ont un, elles le tirent de l'idée. En disant, en effet, que Dieu est l'*idéal de l'univers*, l'*Être suprême*, l'*Être des êtres*, si je ne parle pas uniquement pour parler, il faudra que je pense cet *Idéal* et cet *Être*, ainsi que ses attributs et ses perfections, et que je les pense à l'aide d'une idée invariable et absolue, et conformément à cette idée. Ce qui contribue surtout à nous faire rejeter l'idéalisme, c'est la fausse notion que nous sommes enclins à nous former de l'idée, notion qui, si elle n'est pas engendrée, est confirmée et comme convertie en habitude par les enseignements des sciences physiques et mathématiques. Et, en effet, nous nous représentons l'idée comme un je ne sais quel être purement subjectif, et qui n'est lié par aucun lien objectif et consubstantiel avec les choses. Et cette manière de concevoir l'idée est corroborée par

la notion de la nature, telle que nous l'inculquent généralement les sciences physiques et mathématiques. Car ces sciences nous enseignent que la nature n'est qu'un agrégat de forces, comme elles les appellent, de forces mécaniques, magnétiques, électriques et autres, et que ces forces sont unies et ordonnées suivant certains rapports géométriques et numériques : d'où nous concluons que les idées n'étant que des éléments subjectifs, privés de toute réalité objective et de toute force, elles ne sauraient être les principes de la nature et des choses en général. Ce qui est une de ces mille formes d'ingratitude avec lesquelles nous repayons l'idée. Car s'il y a être objectif, c'est bien l'idée, et s'il y a force à laquelle rien ne puisse résister, c'est bien encore l'idée.

Comment, en effet, l'idée géométrique pensée par toutes les intelligences ne serait-elle qu'une simple conception subjective ? Comment cette idée, qui engendre les êtres géométriques, les triangles, les carrés, les cercles, et sans laquelle ces êtres ne seraient point, comment cette idée serait-elle privée de toute entité et de toute force objective ? Et lorsque l'intelligence, en pensant le triangle, fait que la main trace le triangle visible, qui est-ce qui meut et la main et l'intelligence elle-même, et engendre ainsi ce triangle et d'autres triangles semblables ? Et il en est de même

des autres idées, de l'idée de Dieu, par exemple; car cette idée, ou cette pensée absolue, cette pensée de toutes les pensées, en pensant la science et la religion, fait les sciences et les religions, comme elle fait, en les pensant, le système solaire, la plante, l'animal, qui, en tant que ce sont des pensées diverses, et nécessairement diverses, constituent des modes ou moments divers de l'existence, et en tant que ce sont des pensées, se trouvent tous unis et identifiés dans cette absolue pensée. Et voyez combien s'écartent de la vérité la physique et les mathématiques, lorsqu'elles enseignent que la nature est un ensemble de forces et de rapports géométriques et numériques, et qu'elles ne veulent pas, en même temps, reconnaître que ces forces et ces rapports sont des idées et des rapports d'idées. Et, en effet, elles enseignent qu'il y a dans les corps certains éléments quantitatifs, ou nombres, et certaines formes géométriques qui, s'ils ne constituent pas leur nature entière, en constituent du moins une partie essentielle. Le soleil et la terre, par exemple, non-seulement s'attirent, mais ils s'attirent suivant un certain rapport numérique déterminé, à tel point que hors de ce rapport ils ne s'attireraient pas, et même ils ne seraient pas. Ce qui est également vrai de la forme de leur mouvement; car ils se meuvent suivant certaines lignes hors desquelles ils ne pourraient se

mouvoir, et, par suite, leur mouvement non plus ne serait pas. Or que sont-ils ces nombres, ces points et ces lignes qui, en se combinant avec le soleil, avec la terre et d'autres corps célestes de la manière dont ils peuvent et doivent se combiner dans cette sphère de l'existence, que sont-ils, dis-je, ces nombres et ces lignes, sinon des idées? Et le centre, qu'est-il? Car de quelque façon qu'on conçoive le centre, soit qu'on le conçoive comme un point mathématique auquel on ajouterait le pouvoir d'attirer; soit qu'on le conçoive comme une résultante, c'est-à-dire comme un rapport ou un équilibre des différentes masses, équilibre qui fait que celles-ci se meuvent toutes dans leur orbite, et qu'en même temps elles combinent et entrelacent leurs mouvements, ainsi que la forme et la vitesse de ces mouvements, de manière à composer un tout homogène, un système; ce centre, dis-je, est-il autre chose qu'une idée? Le nombre, l'être géométrique et le centre sont donc des idées (1). Or, en considérant le problème sous cet aspect, et qu'il me soit permis d'ajouter que c'est là le seul et vrai aspect sous lequel on doit le considérer, qui osera dire que ces idées, qui font que les corps célestes se

(1) J'ai à peine besoin de faire observer que c'est pour simplifier la discussion et l'exposition de ma pensée que je ne considère dans ces êtres que ces éléments, mais que ces considérations s'appliquent à leur nature, c'est-à-dire à leur idée entière.

meuvent, et se meuvent suivant une forme déterminée, et sans lesquelles ils ne se mouvraient pas; qui osera dire que ces idées sont privées d'être, d'efficacité et de force? Et il me serait facile, pour établir plus complétement encore ma thèse, d'appliquer ces raisonnements à d'autres idées. Ainsi, le temps et l'espace que sont-ils, si ce ne sont des êtres idéaux? Et ne sont-ils pas aussi des forces, et des forces sans lesquelles les corps ne pourraient ni être, ni se mouvoir? Mais telle est, je le répète, la paresse, et telles sont les mauvaises habitudes de notre esprit que, lorsque nous voyons croître une plante, ou un corps tomber, nous pensons, il est vrai, que l'une ne saurait croître, ni l'autre tomber sans le concours du temps et de l'espace, mais nous oublions ensuite le temps et l'espace, et nous les traitons comme s'ils n'étaient pas. C'est ainsi que dans la chute des corps, en voyant la vitesse et l'accélération du mouvement, nous disons que cette accélération a lieu suivant un rapport invariable et absolu du temps et de l'espace. Mais au lieu d'en tirer la conséquence que le temps et l'espace sont des éléments essentiels de ce mouvement et de cette accélération, nous les mettons, en quelque sorte, de côté, et nous nous contentons de dire que ce sont deux facteurs du mouvement, sans nous demander ce que peuvent être ces deux facteurs, et si, en réalité, il n'y a pas là deux forces composantes du

mouvement, tel que celui-ci existe dans cette sphère ou dans ce moment de la nature qui constitue la chute des corps. Or que le temps et l'espace soient des forces, c'est chose aussi évidente qu'il est évident que les lignes sont les éléments composants du triangle, ou que les membres, et non-seulement les membres, mais leur forme et leurs rapports sont les éléments essentiels de l'organisme (1). Et considérant ce point comme suffisamment démontré, je conclurai en disant que s'il y a force, cette force est l'idée, et en ajoutant que l'idée n'est pas seulement la force, mais, ce qui est plus encore que la force, l'idée, c'est-à-dire le principe qui fait, unit et sépare les choses, qui les fait, les unit et les sépare selon leur nature immuable et intrinsèque, et qui, par conséquent, fait, unit et sépare l'âme et le corps, la nature et l'esprit, et tout ce que la nature et l'esprit contiennent. Car mes yeux ne voient le soleil qu'autant que mes yeux et le soleil sont faits par un seul et même principe, et qu'ils sont faits suivant deux pensées identiques et diverses tout ensemble. Et la plante ne s'assimilerait point la lumière, la chaleur et l'air, si la plante, la lumière, la chaleur et l'air n'étaient pas aussi identiques et différents à la fois. Et il en est ainsi de toutes choses. Car c'est en cela que consiste l'être systématique, c'est-

(1) Voyez sur ces divers points la *Philosophie de la nature*.

à-dire l'unité de l'idée, et, partant, l'unité de l'univers. Or, s'il est vrai que l'idée est le principe des choses, et s'il est vrai aussi que rien ne peut être, et être rationnellement pensé hors de l'unité systématique, il suit que l'histoire est engendrée par l'idée, et qu'elle fait partie d'un système d'idées hors duquel elle ne saurait être, et que, par suite, la philosophie de l'histoire n'a d'autre objet que de déterminer l'idée, et de la déterminer en pensant la pensée de l'histoire.

Qu'est-ce que l'histoire? En un certain sens, tout est histoire, car histoire est vie et mouvement, et il y a mouvement dans toutes les parties de l'univers. Dans ce sens, le soleil, la plante, l'animal, tout aurait une histoire. Et suivant les sciences géologique et astronomique, le système solaire et notre planète ne seraient parvenus à cet état de stabilité, et à la forme qu'ils possèdent aujourd'hui qu'à travers certaines vicissitudes, certaines révolutions et métamorphoses. Et, même en ce moment, il y a comme un travail incessant dans la nature, en ce que les mers se déplacent, avancent ou reculent, des terrains et des roches se forment, se décomposent et se recomposent, et, dans les espaces célestes, les axes des planètes, outre leurs mouvements réguliers et diurnes, vont oscillant et tournant autour d'autres centres et autour le centre du monde, comme aussi

il y a des corps qui apparaissent et disparaissent, ou qui changent de forme et d'aspect. Tout cela est dans la nature un passé, un présent et un avenir, et, partant, une histoire. Mais, bien que ces mouvements et ces procédés de la nature se lient aux destinées humaines, à la vie et à la pensée universelles, ils ne constituent pas, cependant, le champ propre et spécial de l'histoire. De fait, s'il y a mouvement et une certaine transformation dans la nature, il n'y a pas ces trois moments que je viens de nommer, le passé, le présent et l'avenir, parce que ces trois moments sont en nous, et non en elle, ou si ils sont en elle, ils y sont comme s'ils n'y étaient pas, et cela parce qu'il n'y a pas en elle ce qui constitue l'essence de l'histoire, je veux dire la conscience de soi, ou, mieux encore, la pensée. La nature ne pense point, voilà pourquoi elle n'a pas d'histoire; voilà pourquoi l'être de la nature demeure immobile et comme isolé dans le tout, et il ne lui est pas donné de participer de cette unité et de cette harmonie universelle qui est le principe non-seulement de tout mouvement, mais de toute évolution. En effet, si la nature se meut, elle ne se développe ni ne crée, c'est-à-dire il n'y a pas en elle cette expansion et comme cette addition continuelle d'éléments, de besoins, de tendances, d'intérêts toujours nouveaux, et qui vont changeant et renouvelant sans cesse la face de la terre. C'est ainsi

que le soleil vit solitaire dans le tout, et qu'il tourne éternellement autour de ces lignes et de ces cercles que les lois de la nature lui ont prescrits, s'ignorant lui-même, et ignorant les rapports qui le lient aux autres sphères de la nature, et aux choses en général. Et c'est au même sort que sont soumis tous les êtres de la nature.

Cependant, si la nature n'a pas d'histoire, elle est la condition et la présupposition absolue de l'histoire; c'est-à-dire elle est posée et faite pour l'histoire, et elle est le substrat et le champ où paraît et se développe l'histoire, et hors desquels il n'y aurait point d'histoire. Et lors même qu'on imaginerait d'autres cieux et d'autres terres, et une nature différemment composée et ordonnée, et le temps et l'espace et la matière, et certaines combinaisons de la matière resteraient la condition absolue de l'histoire. On peut donc dire que la nature est à l'histoire ce que le corps est à l'âme. Car, de même que le corps est la condition absolue et l'instrument de l'activité et du développement de l'âme, ainsi le système planétaire, la lumière, et certaines circonstances extérieures géographiques, climatériques, la nature, en un mot, est l'instrument et la condition de l'histoire. Ce qui veut dire que la nature et l'histoire appartiennent toutes deux à un seul et même principe, que c'est un seul et même principe qui les meut et

les unit, et que c'est dans ce principe que réside leur objet suprême et final. Car l'unité du principe implique que ce principe engendre et meuve les choses, et qu'il les engendre et les meuve non hors de lui-même, et pour une fin autre que lui-même, mais au dedans de lui-même et pour lui-même. L'absolu est, en effet, l'égoïsme absolu, cet alpha qui veut être aussi l'oméga, par là même qu'il est l'absolu, et que hors de lui il ne saurait y avoir ni être, ni vie, ni pensée.

Mais qu'est-ce que l'histoire? me demandera-t-on encore. Quel est le principe qui l'engendre et la meut, et quelle est la fin à laquelle elle tend et est coordonnée?

Et premièrement, nous ne devons pas perdre de vue les trois points que nous venons d'examiner, savoir : 1° que l'idée est le principe des choses; 2° que l'idée est le principe de la nature, mais qu'elle n'existe pas dans la nature comme idée pensée, ou, ce qui revient au même, comme idée pensante, ou, plus simplement encore, comme pensée. Ce sont là les points que nous avons examinés et élucidés. Les points qui nous restent à examiner sont d'abord, s'il y a une idée de l'histoire, et ensuite en quoi consiste cette idée. Et en examinant ces points, nous développerons et compléterons les recherches qui précèdent, et nous tracerons comme le dessin

général et abstrait de la philosophie de l'histoire.

Quant à la première question, s'il y a une idée de l'histoire, il sera aisé d'y répondre, en nous la posant sous la forme que j'ai indiquée plus haut, c'est-à-dire en nous demandant s'il y a un principe de l'histoire ; ce qui revient à nous demander si l'histoire est le produit d'un caprice, ou d'un accident, ou bien si elle est engendrée et gouvernée par la loi. Or nul, je suppose, pour peu qu'il examine attentivement la question, ne voudra admettre la première hypothèse : car, en l'admettant, il admettrait que non-seulement l'histoire, mais les éléments qui composent l'histoire, la nature et l'esprit, sont le produit du hasard. Et il serait vraiment étrange que la nature et l'esprit fussent régis par des lois, et que l'histoire ne le fût point. Cela reviendrait à dire que les membres sont faits suivant une certaine loi, mais que, quant au corps entier, on ne sait comment ni pourquoi il est fait comme il est fait. Écartons donc cette hypothèse qui au fond n'est autre chose qu'une forme du scepticisme appliqué à l'histoire, et posons en principe que l'histoire est réglée par la loi. Mais quelle est cette loi ? Car dire qu'il y a une loi, c'est peu dire, l'essentiel étant de déterminer la nature de cette loi.

Suivant les uns, la loi, et, pour ainsi dire, les facteurs de l'histoire seraient les conditions et les causes

externes, le climat, la position géographique, la configuration et la nature du sol, ses produits, et d'autres circonstances physiques. A ceux-ci appartiennent, avec de certains tempéraments, il est vrai, mais qui ne changent pas, cependant, le principe prédominant de leur doctrine, Montesquieu et Herder. Et les partisans de cette doctrine ont raison. Seulement ils ont raison comme celui qui n'apercevant que la moitié du vrai, substitue cette moitié au tout, et mutile et bouleverse ainsi le tout, et avec le tout les parties elles-mêmes. A celui, en effet, qui proclame cette doctrine, et qui veut me persuader que ces causes externes nous ont faits ce que nous sommes et moi et la nation à laquelle j'appartiens, et les nations en général, je demanderai d'où vient que, pendant que moi et l'humanité nous nous mouvons, ces causes, comme il les appelle, de ce que nous sommes ne se meuvent point? D'où vient que, pendant que dans la vie humaine il n'y a pas de jour, pas d'instant qui ressemble au précédent, la planète ne fait que tourner autour de la même orbite, et ne change de dimension, ni de forme; et que la plante immobile et fixée au sol ne fait, elle aussi, que reproduire sans cesse les mêmes formes? D'où vient enfin que la même lumière, la même plante, et le même sol peuvent tour à tour éclairer et nourrir un peuple libre et glorieux, et un peuple abject et esclave? Il y a donc

d'autres causes, et d'autres moteurs de l'histoire que ceux avec lesquels vous prétendez l'expliquer. Et puis, et avant tout, d'où faites-vous venir la pensée? La faites-vous venir du soleil ou de la plante, par un procédé semblable à celui par lequel on a fait venir l'homme du poisson? Voilà les questions que je me bornerai à poser à celui que j'appellerai adorateur de la nature, et que je supposerai être placé à ma gauche. Et en le laissant avec le conseil de méditer plus attentivement sur les principes de la nature, ainsi que sur les principes de l'histoire, et surtout de penser la pensée, je me tournerai vers le partisan d'une autre doctrine que je vois venir à ma droite, et que je nommerai adorateur de la providence. Il en est, en effet, et Bossuet entre autres, qui enseignent que la providence est le principe de l'histoire, que c'est elle qui ordonne les événements, qui fait et défait les nations, et qui assigne un objet, un but final à l'histoire. Cette conception de la providence comme principe déterminant de l'histoire constitue, je le reconnais, un point de vue plus élevé et plus vrai que celle qui fait l'histoire à l'image de la nature. Et c'est pour cette raison que je place à la droite celui qui se représente ainsi l'histoire. Cependant, scientifiquement parlant (et n'oublions pas que nous sommes ici dans la sphère de la science, et que nous ne devons pas nous occuper de ce que

peut penser l'opinion vulgaire et irréfléchie sur cette matière), scientifiquement parlant, dis-je, cette doctrine ne vaut pas mieux que l'autre, et elle ne saurait pas mieux fonder une philosophie de l'histoire. Car dire que la providence gouverne l'histoire, c'est ne rien dire. C'est émettre des sons vides, semblables à d'autres sons avec lesquels on a l'habitude de jouer, si je puis ainsi dire, avec le bien, le beau, le vrai et d'autres choses. L'essentiel est, par conséquent, ici comme ailleurs et comme toujours, de définir la providence, ce qu'elle est et peut être, et comment elle peut nous fournir le principe de l'histoire. Or, en considérant cette doctrine, on voit, en quelque sorte, au premier coup d'œil, que la nature est une partie essentielle de cette providence de l'histoire. Car, si, comme nous l'avons montré, il ne peut y avoir d'histoire hors de la nature, que la nature soit la condition, ou l'instrument, ou le théâtre de l'histoire, elle sera toujours une partie intégrante de l'histoire, et, partant, de son principe. Mais le principe suprême de la nature et des choses de la nature est, nous l'avons vu aussi, l'idée, et, par conséquent, si nous ne voulons pas admettre deux principes de la nature, ce que nous appelons providence ne saurait être autre chose, relativement à la nature, que l'idée même de la nature. Et, en effet, la vraie et divine providence n'est pas celle qui fait et gou-

verne les êtres arbitrairement, et comme par une impulsion capricieuse et fortuite, mais qui les fait et les gouverne suivant certaines lois, ou essences invariables et absolues, lois ou essences en lesquelles se trouve contenue la nature entière de ces êtres, et qui ne sont rien autre chose que les idées. Car le principe qui gouverne un être est le même principe qui le fait, et qui le fait et le gouverne suivant une seule et même loi, une seule et même idée. Par conséquent, la même idée, qui a fait le soleil, le gouverne, la même idée, qui a fait la plante, la gouverne aussi. J'entends dire que cette même idée qui a composé la matière de façon à former avec elle le soleil et ses mouvements, cette même idée le gouverne, l'alimente et le meut. Et il en est ainsi de la plante, et de la nature entière; et plus encore de la nature entière que de ses parties. La nature, en effet, c'est-à-dire un tout un et systématique, ne saurait être et se conserver qu'autant qu'il y a un dessein, une idée qui en pénétrant dans toutes ses parties, et en y pénétrant comme une et multiple à la fois, fait que chacune d'elles occupe une sphère propre et distincte, et se trouve unie, en même temps, aux autres parties, composant ainsi l'harmonie et l'unité de la nature. L'idée de la nature est, par conséquent, la vraie providence de la nature. Comment et sous quelle forme l'idée est dans la nature, c'est là l'objet de la philo-

sophie de la nature. Car, de même que l'idée mathématique existe de cette manière spéciale qui fait l'objet des mathématiques, ainsi l'idée de la nature existe sous une forme spéciale dans la nature, c'est-à-dire elle y existe sous une forme autre que celle sous laquelle elle existe dans d'autres sphères, dans les mathématiques, ou dans l'art, ou dans la religion, etc. Et c'est précisément cette forme spéciale de l'idée de la nature qui fait l'objet de la philosophie de la nature. Par où l'on voit aussi que, la nature étant une partie intégrante de l'histoire, la philosophie de l'histoire présuppose la philosophie de la nature, et que, par suite, on ne saurait entendre l'histoire sans entendre la nature.

La doctrine de la providence implique, par conséquent, l'idéalisme ou, pour mieux dire, c'est l'idéalisme qui peut en faire une doctrine, en lui communiquant une valeur et un sens, et en changeant un pur mot en un être réel. Et ce n'est pas seulement la doctrine de la providence qui implique l'idéalisme, mais l'autre aussi, celle, veux-je dire, qui voit dans la nature le principe de l'histoire. De fait, lorsqu'on enseigne que la nature est le principe de l'histoire, il importe avant tout de déterminer ce que c'est que la nature, et en quoi consiste le principe ou l'essence de cette nature qu'on veut ériger en principe de l'histoire. Car si l'on ignore ce qu'est la nature, ce

qu'elle vaut, ce qu'elle contient et peut contenir, ce qu'elle produit et peut produire conformément à sa constitution essentielle et intrinsèque, comment pourra-t-on dire qu'elle est le principe de l'histoire ou d'un autre être quelconque? Ce qui montre comment l'idéalisme domine et éclaire la doctrine de la providence, ainsi que les doctrines naturalistes, et non-seulement ces doctrines, mais une doctrine quelconque, et cela par la raison que nous avons déjà et à plusieurs reprises indiquée, savoir, qu'il n'y a pas de pensée possible qui n'implique une idée : d'où il suit aussi qu'il n'y a pas de doctrine qui ne soit un idéalisme ou une partie de l'idéalisme absolu. Mais si l'idée est la vraie providence et le vrai principe de la providence, et si la nature est un élément essentiel de l'histoire, à plus forte raison l'idée sera-t-elle le principe de l'histoire. C'est là le point de vue de Vico. Vico comprit que s'il y a un principe de l'histoire, ce principe doit être l'idée, et que, par suite, le véritable objet de la science de l'histoire ne saurait être que l'idée de l'histoire. C'est ce que comprit Vico, et c'est là aussi son plus beau titre. Car il a par là placé la science de l'histoire sur son terrain naturel, sur ce terrain où vit et se meut tout savoir véritable. Mais je dois ajouter, bien qu'à regret, que Vico a entrevu plutôt qu'il n'a vu l'idée de l'histoire. Et d'où vient ce défaut radical de l'œuvre de Vico?

D'où vient que Vico n'a su ni saisir ni réaliser l'idée véritable de l'histoire des nations? C'est, pour le résumer en un mot, que Vico n'a eu ni un système, ni une métaphysique. Vico a mis la main à la philosophie de l'histoire, sans que cette pensée se soit présentée à son esprit, que, s'il y a une idée de l'histoire, cette idée ne peut être que la partie d'un vaste édifice, c'est-à-dire d'un système d'idées hors duquel elle ne saurait ni être, ni être entendue. Par conséquent, quel que soit le point qu'elle occupe dans cet édifice, il évident qu'on ne pourra construire une philosophie de l'histoire, si l'on n'embrasse et l'on ne construit pas en même temps les autres parties de l'édifice ou, pour mieux dire, l'édifice entier. Et cette pensée ne s'étant pas présentée à son esprit, Vico n'a pas compris non plus la nécessité d'une métaphysique. J'entends par métaphysique, non quelques recherches métaphysiques superficielles, comme il en a fait sur le vrai, le bien et le principe universel du droit, mais une métaphysique telle que l'avaient déjà conçue Platon et Aristote, et telle que, mieux que Platon et Aristote, l'a conçue et réalisée de nos jours Hégel; je veux dire une métaphysique, qui pénètre dans la nature intime de l'idée, et qui saisit, suit et démontre l'idée dans les sphères diverses de son existence. Cela fait que Vico non-seulement n'a la moindre notion ni de l'idée logi-

que, ni de la forme absolue de l'idée ou dialectique, ni de l'idée de la nature, ni des rapports qui lient cette idée à l'idée de l'histoire, mais qu'il n'entend, et qu'il ne peut, pour cette raison même, entendre l'idée de l'histoire, et que, par suite, il est, pour ainsi dire, dans une perpétuelle illusion à l'égard de cette idée. Car, pendant qu'il croit penser l'idée, il pense, en réalité, un fait, pendant qu'il se flatte de tracer l'histoire idéale des nations, il trace l'histoire d'un peuple, c'est-à-dire de Rome, et, par un procédé semblable à celui qui nous fait penser que les planètes sont habitées parce que la terre est habitée, il transforme l'histoire de Rome en l'idée de l'histoire. Et je ne saurais faire mieux sentir combien l'œuvre de Vico est incomplète qu'en la comparant à celle d'un sculpteur qui, n'ayant qu'une vue obscure et confuse d'une statue, de son dessin général, ainsi que de ses diverses parties, sculpterait une de ces parties, un bras ou une jambe, et viendrait nous donner ce bras ou cette jambe pour la statue entière. C'est à ces considérations générales que je me bornerai aujourd'hui sur Vico, me réservant de les justifier et de les compléter lorsque nous examinerons de plus près son œuvre.

Or ce que Vico n'avait qu'entrevu, Hégel l'a vu, et qu'on me permette d'ajouter que lui seul pouvait le voir. Car, de même que Platon et Aristote ont seuls

pu voir et dire ce qu'ils ont vu et ce qu'ils ont dit, ou qu'Alexandre seul a pu être ce qu'il a été, et accomplir ce qu'il a accompli, ainsi Hégel a pu seul penser ce qu'il a pensé, et entendre ce qu'il a entendu. Car Hégel est une de ces individualités extraordinaires qui résument et personnifient la vie non-seulement d'un peuple, mais des peuples et de l'humanité. Voilà pourquoi j'ai dit, et je répète, et ne me lasserai pas de répéter que notre tâche, et la tâche de la philosophie, est, en ce moment, d'entendre Hégel et, en l'entendant, d'en développer et d'en agrandir la pensée, d'en remplir les vides et la compléter. Pour moi, je n'en vois pas d'autre, et j'oserai dire qu'il y en a point d'autre ; et tout ce que je lis et entends autour de moi ne fait que me confirmer de plus en plus dans cette opinion. Entendre Hégel ! Mais lorsqu'on prend la science au sérieux (et qu'il me soit permis d'observer que de nos jours on la prend peu au sérieux, pour ne pas dire qu'on joue souvent avec elle), entendre Hégel signifie entendre plus ou moins l'histoire de la science et la science entière. Car la philosophie hégélienne résume et concentre tous les moments et toutes les formes de la science, et comme la pensée des siècles, et elle les résume et les concentre en les harmonisant dans une vaste synthèse, en y imprimant une forme nouvelle, et en y faisant pénétrer

une pensée nouvelle et plus profonde. Et c'est ainsi que Hégel a pu saisir et déterminer l'idée de l'histoire. Car, étendant son regard souverain et sur l'histoire, et sur l'histoire de la science, et sur les différentes branches du savoir, il a vu que l'idée de l'histoire ne saurait constituer qu'un moment ou une sphère dans le système des idées, et que, pour l'entendre et la construire, il faut se placer au sein même de ce système, de la même manière qu'on ne saurait construire une partie d'un édifice qu'en pensant et en entendant l'édifice entier. Et il a conçu et réalisé un système qui, rigoureusement parlant, est le premier que l'intelligence humaine ait réalisé. Ce qui veut dire que pour entendre la philosophie de l'histoire de Hégel il faut embrasser le système entier, et l'embrasser non superficiellement, en répétant mécaniquement certains termes et certaines formules, mais en le pensant comme l'a pensé, et, si c'est possible, mieux que ne l'a pensé son auteur. Lorsque le moment opportun sera arrivé, nous examinerons librement l'œuvre hégélienne. Comme je l'ai dit, aujourd'hui je ne veux considérer qu'abstractivement l'idée de l'histoire, en en traçant les traits les plus essentiels.

Et d'abord, nous ne devons jamais perdre de vue ce point que, s'il y a un principe de l'histoire, ce principe n'est et ne saurait être que l'idée de l'histoire.

Et, en méditant sur ce point, nous devons l'entourer d'une telle lumière et d'une telle évidence qu'il devienne pour nous une vérité inébranlable, un axiome. Car si cette vérité nous fait défaut, tout criterium nous fera aussi défaut, soit pour construire, soit pour juger une philosophie de l'histoire.

Maintenant, s'il y a une idée de l'histoire, il est clair que cette idée est aussi éternelle et aussi absolue que toute autre idée, telles que les idées du triangle, du carré, du bien, du beau, de la plante, de l'animal, etc., et qu'étant éternelle et absolue ou, pour mieux dire, étant une des idées, elle renferme en elle tout ce qui constitue sa nature spéciale, comme le triangle renferme tout ce qui fait qu'il est le triangle et qu'il n'est pas le carré, comme le bien renferme tout ce qui fait qu'il est le bien et qu'il n'est pas le beau, et ainsi des autres idées. Ce qui montre, pour le dire en passant, que, lors même qu'on admettrait la création *ex nihilo*, l'idée de l'histoire, et l'idée en général sont placées au delà, et au-dessus de la création, puisqu'elles déterminent et font la création, l'être créé n'étant concevable, ni possible sans l'idée, et hors de l'idée. D'où l'on voit aussi comment l'intelligence qui pense l'idée se place au-dessus de l'acte créateur, lequel devient, vis-à-vis de l'idée, un fait secondaire et, en quelque sorte, un accident.

Revenant à notre sujet, je dis que nous devons poser en principe que s'il y a une idée de l'histoire, cette idée est éternelle et absolue à l'égal de toute autre idée, et qu'en outre, si, d'un côté, elle est liée aux autres idées, de l'autre, elle possède une nature spécifique qui la distingue de ces dernières. Si cela est vrai, il sera plus vrai encore que cette idée est la raison suprême de l'histoire, et qu'elle est cette force absolue dont je parlais naguère, force à laquelle rien ne saurait résister, qui crée et détruit, élève et abaisse les nations, qui nous a fait ce que nous sommes, qui a fait la Grèce et Rome ce qu'elles ont été, et qui, après les avoir faites, les a défaites, comme, dans d'autres sphères et pour d'autres fins, elle fait et défait la plante et l'animal, au jour elle fait succéder la nuit, et à une saison une autre saison.

Or, si ce point et tout ce que nous venons d'exposer sur les idées est exact, l'idée de l'histoire aura, comme toute autre idée, son siége en Dieu ou, pour parler avec plus de précision, elle sera une partie essentielle de la nature divine. Et, en effet, si telle idée, le bien, le vrai, le beau, le juste, le nombre, est une partie de l'être divin, l'idée de l'histoire le sera au même titre. Car, dès qu''il y a une idée de l'histoire, et il est clair, je le répète, qu'il y en a une, elle est divine par la même raison que les autres idées le

est même, en un certain sens, plus
, parce qu'elle exprime et contient,
le verrons tout à l'heure, un plus
a vie divine. D'où il suit que Dieu
oire, et que l'histoire est en Dieu,
e n'est qu'une manifestation et une
l'idée et de la pensée et, par suite,
n. Enseigner, en effet, que l'idée
histoire, ou bien que Dieu est le
a providence de l'histoire et d'au-
mblables, et se représenter ensuite
n *Ens extramundanum*, comme un être
ı monde et de l'histoire, c'est ensei-
doctrines les plus singulières qu'on
r. Je dis imaginer et non penser; car
pensée qui forme cette notion, mais
l'imagination qui fait Dieu à l'image
ou à sa propre image, c'est-à-dire à
ıi qui l'imagine, et qui, après l'avoir
aginé, le place hors du monde, sans
ce que c'est que le monde, ni où,
gion il place l'être absolu. Mais si ce-
ésente ainsi l'être absolu et ses rap-
ıonde ne peut dire où est cet être, la
bien simple : c'est qu'en réalité il ne
ner ni le penser. Car, pour l'imaginer,
acer dans un point du temps et de l'es-

pace, et le renfermer dans des formes sensibles, ce qui revient à dire qu'il devrait le placer en dedans des confins de ce même monde dont il veut entièrement le séparer. Si, d'un autre côté, il le pensait, cette pensée même de l'être absolu montrerait que cet être se révèle à sa pensée et que, se révélant à sa pensée, il est dans sa pensée, et, par cela même, dans le monde et dans l'histoire. Lorsqu'on dit, par conséquent, que Dieu est hors de l'histoire, on ne dit absolument rien, puisqu'on dit ce qui ne peut s'imaginer ni se penser. Il y a plus : c'est qu'en y regardant de près, on voit que celui qui parle se donne un démenti en parlant ainsi. Car si l'absolu n'est pas dans le monde, d'où vient qu'il en parle? Et comment se fait-il qu'il en parle, en disant que telle et non telle autre est sa nature, qu'il est hors du monde et qu'il n'est pas dans le monde, et que, bien qu'il soit hors du monde, il est le principe des choses et leur providence, à tel point qu'il n'y a ni être ni événement où il n'intervienne? Toutes ces choses, si elles ont un sens, montrent, au contraire, que Dieu est dans l'histoire, et qu'il y est plus intimement et plus entièrement que nous n'y sommes, et cela par la raison qu'il fait l'histoire, et qu'il nous fait nous-mêmes ce que nous sommes.

Et c'est cette présence ou, pour mieux dire, cette omniprésence de l'idée divine dans l'histoire qui,

par là qu'elle crée l'histoire, lui donne aussi sa véritable signification ; qui, d'un côté, fait de l'histoire le drame le plus beau, le plus profond, le plus varié et le plus harmonieux tout à la fois, le drame qui engendre et renferme tous les drames, et qui communique à la fiction elle-même une réalité, et qui, de l'autre, entend et juge l'histoire, et peut seule fournir à l'intelligence la vraie lumière pour l'entendre et la juger. Enlevez, en effet, à l'histoire cette idée divine qui la meut, qui en engendre et en lie toutes les parties, et vous lui enlèverez toute signification, tout objet et toute beauté. Il faut même dire que sans cette idée l'histoire ne serait qu'une illusion perpétuelle et une perpétuelle ironie. Et nos travaux, nos souffrances et nos combats pour la justice, pour la liberté et la science, et cette pensée de l'humanité qui nous fait vivre dans le passé, dans le présent et dans l'avenir, qui, d'un côté, perpétue dans nos souvenirs, dans notre amour et dans notre admiration les grands peuples, et les grands hommes, et tous ceux qui ont pensé, ont combattu et ont souffert comme nous, avant nous et pour nous, et qui, de l'autre, nous fait penser, combattre et souffrir non-seulement pour nous, mais aussi et plus encore pour ceux qui nous succèderont, et enfin, cette pensée même de l'infini qui nous agite, nous enflamme et nous remplit l'âme, et d'où jaillissent comme d'une

source commune le génie, l'héroïsme et les divines folies, la folie de la croix, comme la folie de la science, comme la folie de ceux qui tombent sur le champ de bataille, tout cela, dis-je, ne serait qu'une illusion et une ironie si l'infini, la liberté et la science ne se manifestaient et ne se réalisaient point, si, en d'autres termes, ils n'étaient point dans l'histoire. Et, dans cette hypothèse, c'est-à-dire dans l'hypothèse que l'absolu soit hors du monde et de l'histoire, la véritable histoire, l'histoire rationnelle, celle où, et suivant laquelle et nous et l'humanité nous devrions vivre serait le monachisme, la contemplation extatique de l'anachorète et du stylite, ou de l'Indien, qui passe sa vie à murmurer l'*om*, *om*, *om*, ou à regarder immobile la pointe du nez. Et puis voyez : qu'est-ce qui produit ce mouvement et cette succession d'événements? Qu'est-ce qui fait que pendant qu'une nation tombe une autre s'élève? Ce n'est certes pas la nation qui tombe qui peut donner la vie à celle qui s'élève. Car, quelque grande qu'elle ait été et bien que ses gestes, ses institutions, et ses œuvres, en lui survivant, puissent se perpétuer et revivre dans l'histoire des nations qui lui succèdent, il y a cependant dans cette histoire un je ne sais quoi qui n'est pas en elle, et qui fait précisément que, pendant qu'elle vieillit et s'éteint, les autres nations surgissent pleines de vigueur et de jeunesse. Or, ce je

ne sais quoi ne peut être qu'une nouvelle force, une nouvelle idée, une nouvelle pensée, laquelle ne vient ni de moi, ni de vous, ni d'aucun autre, qui n'est, veux-je dire, qu'une des pensées de la pensée une et absolue de l'histoire.

Prétendre, par conséquent, que le principe de l'histoire des nations n'est pas dans les nations, mais hors d'elles, c'est prétendre que l'âme n'est pas dans le corps. Sans doute, l'âme n'est pas dans le corps comme l'eau est dans un vase. Mais, de même que l'eau est dans le vase conformément à la nature de l'eau et à celle du vase et à leurs rapports, ainsi l'âme est dans le corps conformément à sa nature et à celle du corps, et à leurs rapports, et, par suite aussi, l'idée de l'histoire est dans l'histoire d'une façon spéciale et différente de celle, suivant laquelle l'eau est dans le vase, et l'âme est dans le corps; ce qui nous conduit à examiner et à déterminer l'idée de l'histoire, point le plus important et aussi le plus difficile.

A cet égard, le premier point qu'on doit avoir présent, et dont on doit se pénétrer, c'est que l'histoire forme un organisme, un système, et qu'elle ne saurait être qu'en tant que système. On ne peut, en effet, concevoir d'être qui ne soit pas un système, c'est-à-dire un tout dont les parties sont liées et ordonnées suivant certains rapports et certaines lois invariables,

de telle façon que si ces parties venaient à être séparées ou différemment disposées, le tout ou l'être entier serait par là même détruit. C'est dans ce sens que le triangle n'est pas moins un système que le système solaire, ou que l'organisme le plus rudimentaire ne l'est pas moins que l'organisme le plus complet.

Et nous ne pensons pas autre chose lorsque nous disons que la raison est dans le monde. Car nous voulons dire par là qu'il y a un principe qui fait et ordonne, qui unit et sépare les êtres suivant certaines lois. Et ce principe est précisément l'idée, et ces lois ne sont aussi que la nature même des idées considérées soit séparément, soit dans leurs rapports. Par conséquent, idée, raison et système sont, strictement parlant, une seule et même chose, de telle sorte qu'en raisonnant on ordonne et on compose les êtres, c'est-à-dire on les systématise, et on les systématise en vertu des idées et suivant les idées. L'idée de l'histoire est donc nécessairement un système (1).

Or, dans un système, il y a différence et unité; et ces deux éléments y sont si étroitement unis que l'un ne saurait exister sans l'autre. Un être, en effet, qui

(1) Voyez sur ce point mes *Introductions à la logique et à la philosophie de la nature de Hégel*.

ne serait composé que d'un seul et même élément ne serait pas un système. Et il ne serait pas non plus un être systématique celui qui serait composé d'éléments de tous points identiques ; car lors même qu'un pareil être serait possible, lors même qu'il serait possible, par exemple, que le corps, au lieu d'être composé de bras, de jambes et d'une tête, fût composé de trois têtes identiques, que dans le triangle, au lieu de trois lignes et de trois angles différents, il y eût trois lignes et trois angles tout à fait identiques, occupant la même position et les mêmes points de l'espace, lors même, dis-je, que cette identité serait possible, il n'y aurait pas en réalité plusieurs têtes, plusieurs lignes et plusieurs angles, et, par suite, il n'y aurait pas de système. Il y a donc différence dans un système. Mais l'unité, c'est-à-dire l'enchaînement, et comme l'harmonie des diverses parties, cette unité concrète qui n'exclut pas les différences et les oppositions, mais qui bien plutôt n'est une vraie unité qu'autant qu'elle les renferme et les concilie, cette unité n'est pas moins nécessaire que la différence. Ce qui est évident ; car sans cette unité les diverses parties ne seraient point liées ensemble et coordonnées à une seule et même fin, à une seule et même pensée, et, par suite, il n'y aurait pas non plus de système.

Ainsi être un système, et un système où l'unité et

la différence sont indivisiblement unies, c'est là la condition essentielle de toute existence, c'est là cette forme, cette dialectique absolue à laquelle rien n'échappe, parce que c'est la forme même de l'idée et de la raison ; ce qui fait que, de même que rien ne saurait se concevoir hors de l'idée et de la raison, ainsi rien ne saurait se concevoir hors de l'absolue dialectique. Et c'est ce qu'admet aussi la conscience irréfléchie, lorsqu'elle dit que Dieu est le principe de la paix et de la guerre, qu'il est terrible et miséricordieux, ou lorsqu'elle se le représente comme le principe qui fait et défait les nations. Tout cela implique une contradiction en Dieu, c'est-à-dire que Dieu fait et gouverne les choses en se contredisant, en défaisant ce qu'il a fait, et en trouvant bon et sage de défaire les choses mêmes qu'il avait trouvé bon et sage de faire. Et c'est là précisément la forme propre et intrinsèque de l'idée, suivant laquelle sont faits et se meuvent, chacun dans sa sphère et d'une façon diverse, la nature et l'esprit, le système solaire, comme ces autres systèmes que nous appelons plante et animal, et comme ce système qui fait l'objet de nos recherches actuelles. Car le système solaire, la plante, l'animal, l'histoire, ne peuvent être qu'en vertu de ce conflit et de cette scission internes de leurs parties. Et plus large et plus profonde est cette scission, et plus haute et plus parfaite est la nature

d'un être. Par conséquent, l'être animé ne l'emporte pas en perfection sur l'être inanimé, parce qu'il y a en lui moins de contradictions, mais bien parce qu'il y en a un plus grand nombre. Et s'il y en a un plus grand nombre, c'est qu'il y a en lui un plus grand nombre de propriétés et de rapports. Et entre les êtres animés l'homme est le plus parfait, par là même qu'en lui la collision et la lutte embrassent un champ plus vaste, et sont plus intenses et plus profondes.

Nous avons ainsi éclairci trois points, savoir : qu'il y a une idée de l'histoire, que cette idée est un système, et que ce système est composé suivant la forme absolue de tout système, ou l'absolue dialectique.

Mais il est à peine besoin de faire observer que nous n'avons pas encore déterminé par là l'idée de l'histoire. En effet, si l'histoire est un système, et l'animal est un système, et la plante est un système, en quoi diffère, demandera-t-on, ce système idéal de l'histoire de celui de la plante, ou de l'animal, ou d'un autre être quelconque ? Or, cette question montre que l'histoire, la plante, l'animal, etc., sont des parties d'un plus vaste système, qui les embrasse tous dans son unité, et, partant, qu'on ne saurait déterminer l'idée de l'histoire qu'en déterminant, d'un côté, les relations qui l'unissent aux autres parties

de ce système, et, de l'autre, sa nature spéciale, la place qu'elle occupe et la fonction qu'elle exerce dans la vie de l'univers.

Nous devons examiner, par conséquent, quelles sont, d'une part, ces relations de l'histoire dans le système universel des choses, et, d'autre part, quel est son champ, et quelle son action spéciale au dedans de ce système.

On voit, par tout ce qui précède, que l'histoire ne commence que là où commence la pensée, et que si la nature n'a point d'histoire, c'est qu'elle est destituée de pensée. Et cependant, on l'a vu aussi, la nature est une condition, un élément intégrant, et une partie, pour ainsi dire, consubstantielle de l'histoire, à tel point qu'en supprimant la nature, on supprimerait l'histoire. Or, comment la nature, qui n'a pas d'histoire, peut-elle être dans l'histoire? Comment le soleil, la lumière, l'air, l'eau, qui n'ont point d'histoire, peuvent-ils pénétrer, être et se mouvoir dans le champ de l'histoire? Il est évident que, s'ils y sont, ils ne peuvent y être qu'autrement qu'ils ne sont en eux-mêmes et hors de l'histoire. C'est là un point qui paraît abstrus et obscur, lorsqu'on ne considère pas l'univers comme on doit le considérer, et tel qu'il est réellement, lorsque, veux-je dire, on ne le considère pas systématiquement, mais qui devient simple et évident lorsqu'on le considère ainsi. En

le considérant, en effet, systématiquement, et en entendant le système et l'être systématique des choses, on voit que celles-ci se répètent, et qu'en se répétant elles se transforment. Et c'est cette répétition et cette transformation idéales qui constituent la nature et le lien, la matière et la forme des choses, ou, pour mieux dire, l'idée systématique, une et multiple tout à la fois. Dans la ligne, par exemple, il y a le point, mais non tel qu'il est hors de la ligne, et dans le plan il y a la ligne et le point, mais non tels qu'ils sont hors du plan; et ainsi du plan par rapport au solide. Par conséquent, le point, la ligne et le plan se répètent en se combinant, et, en se combinant, ils se transforment. Le même fait a lieu dans une autre sphère quelconque de l'existence. La lumière, par exemple, est dans l'air autre qu'elle n'est dans le soleil, dans le cristal, autre qu'elle n'est dans le soleil et dans l'air, et, dans le végétal, autre qu'elle n'est dans le soleil, dans l'air et dans le cristal. Et l'eau n'est pas dans l'océan ce qu'elle est dans l'atmosphère, et dans le sang ce qu'elle est dans l'océan et dans l'atmosphère. Et les éléments et les rapports chimiques ne sont pas dans le végétal ce qu'ils sont en eux-mêmes, et dans l'animal ils ne sont pas ce qu'ils sont en eux-mêmes et dans le végétal. Et dans l'esprit le même objet est dans la conscience irréflé-

chie et dans la conscience réfléchie, mais il n'est pas dans l'une ce qu'il est dans l'autre, ce qui fait que toutes deux voient le même objet, le soleil, le triangle, l'esprit, Dieu, etc., mais qu'elles ne les voient ni ne peuvent les voir de la même manière. Par conséquent, un être se reproduit, et doit nécessairement se reproduire dans un autre, par la raison qu'il est lié à ce dernier, et qu'ils appartiennent tous les deux à un seul et même système ; mais par cela même qu'il se reproduit en se combinant avec un autre être, il se reproduit transformé par ce dernier.

En d'autres termes, dans un système, à mesure que ses parties se développent, chacune d'elles va en se répétant et en se reproduisant hors d'elle-même et dans les autres parties, et elle se trouve, par cela même, transfigurée. Et c'est ainsi que la nature est dans l'histoire, c'est-à-dire dans la pensée, et qu'elle est transfigurée par la pensée. C'est là un point essentiel et fort important, non-seulement pour entendre les rapports de la nature et de l'histoire, mais en tant que criterium général de la connaissance. Celui, en effet, qui dit que l'homme vient du poisson ou du singe a raison, en ce sens qu'il y a dans l'homme du poisson ou du singe. Mais ce qu'il ne voit pas, c'est que le poisson et le singe y sont transformés par la nature propre et spécifique, c'est-

à-dire par l'idée de l'homme, et que c'est là le point essentiel qu'il faut déterminer, pour déterminer ce qu'est l'homme. Ou bien encore, le physiologue qui veut expliquer l'organisme par la chimie, a lui aussi raison, en ce que l'élément chimique existe bien dans l'organisme; mais il se trompe en ne voyant pas que cet élément est transformé par l'essence propre de l'organisme. Par conséquent, lorsqu'il décompose le sang, et qu'en comptant et en pesant les atomes, comme il les appelle, de chaux, d'acide carbonique, de fibrine, etc., il prétend nous faire connaître la nature du sang, en réalité il nous donne toute autre chose que le sang véritable, que le sang tel qu'il est dans l'unité de l'organisme et de la vie, et, en un certain sens, on peut dire qu'il ne nous donne rien, puisqu'il ne nous donne ni l'être chimique pur, ni l'être organique et vivant. Et il faut en dire autant de ceux qui prétendent rendre raison de l'intelligence par la structure du cerveau, comme de ceux qui érigent la nature en principe de l'histoire. Car, si le cerveau est dans l'intelligence, et la nature dans l'histoire, il ne suit nullement que l'intelligence et le cerveau, et l'histoire et la nature soient une seule et même chose.

La nature est, par conséquent, dans la pensée, mais elle y est transfigurée par la pensée, et c'est ainsi qu'elle est dans l'histoire. Elle est, veux-je dire,

dans l'histoire comme une présupposition, comme un moment que l'idée, l'idée une et systématique, a posé pour s'élever à une plus haute sphère, et pour atteindre une plus haute fin. Mais quelle est cette pensée qui, en s'emparant de la nature et en la soumettant à ses fins, engendre et détermine l'histoire? Car l'animal pense, et cependant il n'a pas d'histoire. Et il n'est pas besoin d'avoir recours à l'expérience pour démontrer que l'animal pense, car la pensée est contenue dans l'idée même de l'animal. Enseigner, par conséquent, que l'animal, c'est-à-dire un être doué de vie et de sensibilité est entièrement destitué de pensée, c'est enseigner qu'il peut y avoir un triangle qui n'a pas trois angles. Il pourra bien y avoir l'animal où cette pensée n'est qu'une lueur indistincte et obscure de la conscience du soi, mais qui n'en possède pas moins la pensée. D'où vient donc que, bien qu'il pense, l'animal n'a pas d'histoire? C'est que si l'animal pense, sa pensée n'est pas telle qu'elle puisse le séparer de la nature, l'affranchir des liens où la nature elle-même est emprisonnée, et le placer dans la région où commence et se développe l'histoire. Et quelle est cette pensée, ou, pour mieux dire, ce penser, qui, en se produisant dans l'intelligence humaine et dans l'univers, amène une telle transformation et dans l'homme et dans les choses, et fait que la nature et l'animal ne

sont plus que des sphères, des moments subordonnés et des instruments dont l'histoire se sert pour accomplir ses fins? Ce penser n'est autre que la pensée de l'universel et de l'unité, ou, ce qui revient au même, c'est la pensée de l'idée et de ce monde des idées que non-seulement nous portons au dedans de nous, mais qui vit et se réalise dans l'histoire; de telle sorte que si cette pensée disparaissait, et s'il ne restait en nous que notre nature animale, notre vie serait la vie de l'animal, c'est-à-dire elle tournerait sans cesse autour du même cercle, autour du cercle uniforme et limité des instincts et des besoins grossiers de la vie sensible et finie, et il ne nous serait point donné de nous élever dans la région idéale et infinie de l'histoire.

Avec la pensée de l'idée naît donc l'histoire, et commence à se mouvoir, historiquement parlant, l'univers. Or, à côté et comme compagnon de l'histoire, on voit venir l'art; et, en un certain sens, l'histoire et l'art ne font qu'un. L'art, en effet, est précisément cette pensée qui, trouvant devant elle et en elle la nature, s'empare d'elle, la subjugue, la façonne et la transforme en la faisant, autant que possible, semblable à elle-même, c'est-à-dire en la spiritualisant. Et c'est ici que réside la racine profonde de l'art et, par suite, de la civilisation, et de ce puissant instrument de toute civilisation, le travail.

Travailler veut dire transformer la nature. La matière et le champ du travail peuvent bien varier, mais l'objet en est toujours le même. L'ouvrier, l'agriculteur, le sculpteur, le savant sont tous, en ce sens, des artistes et des travailleurs. L'ouvrier qui, en façonnant le métal, y imprime des formes, et l'adapte à des fins qui ne sont pas dans le métal lui-même, ne transfigure pas moins le métal que le sculpteur qui donne la vie à la pierre inerte et muette, et l'idéalise. Et celui qui défriche et rend féconde la glèbe aride et stérile, accomplit dans sa sphère ce qu'accomplit dans la sienne celui qui élève et discipline l'âme et en développe et fortifie les puissances qui y sommeillent comme opprimées par le poids du corps. Ce sont tous, je le répète, des travailleurs qui, dans leurs sphères diverses, ont en vue le même objet, s'affranchir de la nature, et s'en affranchir en la domptant, et en créant ainsi un monde supérieur à la nature, qui est le monde de l'idée, et, par cela même, le monde de la raison et de la liberté. Car ils sont tous plus ou moins mus par cette pensée, que l'absolue vérité n'es point dans la nature, et cette pensée est éveillée en eux par la pensée même de l'idée, de cette idée une, invisible et infinie qui est en eux, qui est une partie essentielle de leur nature, et qui, en se montrant à leur intelligence sous des formes diverses et à de

divers degrés, les incite à la réaliser. Et ici on peut aussi voir combien s'éloigne du vrai l'opinion qui représente l'art comme une imitation de la nature. L'art est une création, et non une imitation. L'art qui imite n'est pas l'art véritable, mais l'art, c'est-à-dire l'homme et la pensée qui retombent dans la vie animale et dans la nature. Vouloir, par exemple, expliquer le langage par les onomatopées, par les interjections, ou par la structure de l'organe vocal, c'est faire du langage une chose qui n'a pas de nom. Le langage, en effet, n'a de signification, et il n'est ce qu'il est qu'autant qu'il est le produit spécial et direct de la pensée qui s'empare de la nature, des sons, des signes, de l'organe vocal, et qui les transforme en y imprimant sa propre forme, et en les faisant servir à ses propres fins, qui ne sont autres que la manifestation d'elle-même, je veux dire de la pensée. Et il en est de même de l'art en général.

Or cette sphère où l'idée se pense elle-même en tant qu'idée, et où, en se pensant elle-même ainsi, construit un monde autre que celui de la nature, mais elle le construit en luttant avec la nature et en la domptant, cette sphère est la sphère de l'esprit. De même qu'il y a une idée de la nature, ainsi il y a une idée de l'esprit; et de même que l'idée de la nature est un système, ainsi l'idée de l'esprit est un système;

ce qui est aussi démontré par les considérations qui précèdent (1). Or, si l'idée de l'esprit est un système, il suit qu'il y a dans l'esprit des moments, des degrés différents, et que, par suite, l'idée n'existe et ne se manifeste pas de la même façon dans chacun d'eux: que, par exemple, elle n'est pas dans l'imagination ce qu'elle est dans la pure sensation, ou dans la conscience subjective ce qu'elle est dans la conscience objective, ou dans la famille ce qu'elle est dans l'Etat, ou dans la morale ce qu'elle est dans la politique, ou dans l'art ce qu'elle est dans la religion ; de telle sorte que, bien que ces divers moments soient intimement unis, et que l'un ne puisse être sans l'autre, ils ont cependant chacun une sphère spéciale, au dedans de laquelle ils se meuvent, et qui est précisément cette idée spéciale qui les fait ce qu'ils sont, et qu'il faut entendre et déterminer pour les penser dans leur vérité. Car, appliquer l'idée de l'Etat, par exemple, à l'idée de la famille, et confondre les règles qui doivent gouverner le premier avec celles qui doivent gouverner la dernière, c'est faire, ni plus ni moins, comme celui qui prétendrait expliquer l'animal et ses mouvements par la structure et les mouvements des planètes. Déduire et construire cette idée une et systématique de l'es-

(1) Voyez aussi, sur ce point, *Introduction à la philosophie de Hégel*.

prit, c'est là l'objet de la *philosophie de l'esprit*. Or, parmi ces différents moments de l'esprit, il y en a un, et des plus profonds et des plus concrets, parce qu'il renferme tous les moments précédents, et qu'en les renfermant, il les présuppose et les surpasse, comme le solide présuppose, renferme et surpasse la ligne et le plan. Ce moment est l'esprit des nations. L'esprit des nations est cette idée systématique de l'histoire dont je viens de parler, cet organisme où se trouvent contenus, comme autant de membres, les différents moments, les différentes idées spéciales et, partant, les différentes nations qui constituent l'histoire. Déduire, d'un côté, ces différentes idées spéciales, et montrer comment et pourquoi l'une dérive de l'autre, et construire ainsi l'histoire des nations, et montrer, d'un autre côté, l'unité de l'histoire dans cette idée, ou dans cet esprit un et systématique des nations, c'est là la tâche de la philosophie de l'histoire.

Mais que sont-elles, me demandera-t-on, ces idées spéciales, et qu'est-ce que cet esprit universel des nations?

Et, premièrement, il est évident qu'il y a une essence, une idée de la nationalité, comme il y a une essence ou une idée du corps, de la plante ou d'autres choses, et, par suite, qu'une nation est un organisme dont les parties sont unies par un lien indisso-

luble, ce qui fait que l'individu ne saurait être sans la famille, que la famille ne saurait être sans l'Etat, et que l'Etat, à son tour, ne saurait être sans l'individu et la famille, ou bien que les gouvernants ne sauraient être sans les gouvernés, et, réciproquement, que les gouvernés ne sauraient être sans les gouvernants. Ce qui s'applique également aux autres parties qui composent la nation. Sous ce rapport, on peut dire que toutes les nations sont identiques, et que nous nous retrouvons, tels que nous sommes aujourd'hui, dans tous les moments de l'histoire, que nous retrouvons, en d'autres termes, chez tous les peuples des mœurs, des institutions, des besoins et des intérêts semblables aux nôtres. Et s'il n'y avait pas d'autre principe dans l'histoire, celle-ci ne serait qu'un simple regrès, ce qui signifie qu'en réalité il n'y aurait pas d'histoire. Car si l'histoire ne faisait que tourner autour d'elle-même, et revenir éternellement à son point de départ, son mouvement ne différerait pas du mouvement de ces êtres de la nature qui n'ont point d'histoire. L'histoire n'existe donc qu'autant qu'elle est un système qui va en se développant, mais qui n'est un vrai système et un vrai développement qu'autant qu'elle contient et réalise les différences, c'est-à-dire les différents aspects, les différents moments, les différentes idées de ce système ; en un mot, les différentes nations. D'où il suit aussi que l'histoire est,

comme tout autre système, une involution et une évolution. C'est une involution, en ce que chaque moment de l'histoire contient tous les moments précédents ; c'est une évolution, en ce que tous ces moments y sont combinés avec cette idée nouvelle, avec cet esprit nouveau, qui est l'esprit présent et vivant de l'histoire. C'est ainsi que l'Orient s'est perpétué et renouvelé dans l'esprit grec et romain, et que l'esprit antique et païen s'est perpétué et renouvelé dans l'esprit chrétien. Et l'on peut dire que dans ce moment de l'histoire où nous nous trouvons aujourd'hui, nous résumons et concentrons tous les moments précédents, et même que sans eux nous ne serions pas. Mais il faut dire, en même temps, que nous sommes autrement qu'ils n'ont été, et que, par suite, eux aussi, ils ne sont pas en nous ce qu'ils ont été en eux-mêmes; car ils y sont illuminés, agrandis et transfigurés par ces pensées, par ces intérêts et ces fins, par cet esprit, en un mot, qui s'agite et vit dans le moment actuel de l'histoire. Et il n'est pas nécessaire que l'idée s'incarne et se réalise dans une seule nation, car elle peut être représentée par plusieurs, bien que parmi elles il y en ait qui la représente mieux que d'autres ; ce qui a lieu par des raisons fondées sur la nature même de l'idée, et que nous aurons occasion d'examiner.

Maintenant, s'il est vrai que l'idée est le principe de l'histoire, et que le mouvement de l'histoire soit le mouvement même de l'idée historique, de telle sorte qu'avec l'apparition d'une nouvelle idée apparaisse cet esprit qui fait ou transforme et illumine les nations, il suit que c'est dans l'idée historique que réside le critérium suprême de l'histoire. Je veux dire que l'histoire, et partant la vie des nations, leurs gestes, et leurs grands personnages en lesquels se concentre et se résume leur esprit, comme la plante se résume dans la fleur et le fruit, ou comme le génie grec se résume dans une statue de Phidias, que tout cela ne pourra s'expliquer ni par la morale, ni par la politique, ni par les intérêts matériels, ni par l'ambition, et les intrigues des acteurs mêmes du drame. Toutes ces choses sont des points de vue partiels et subordonnés ; ce sont des effets et non les causes, des conditions et des instruments, et non le principe suprême et déterminant de l'histoire. Et avec de tels critériums non-seulement on n'explique point l'histoire, mais on la dégrade, et on la dégrade parce qu'on y voile ce principe vrai, cette idée qui la crée et lui communique sa grandeur et sa beauté. Si Alexandre et César, au lieu de représenter comme la fleur de l'esprit grec et romain, ne sont que des ambitieux, ils vaudront moins qu'un pédagogue, ainsi que l'observe Hégel. Et ce n'est pas seule-

ment César et Alexandre, et Rome et la Grèce qu'on n'explique point avec ces règles, mais le christianisme lui-même. Je ne parle pas d'un christianisme imaginaire et sentimental qui n'a jamais existé, et qui ne saurait exister, mais du christianisme historique, qui est le seul et vrai christianisme. Or je dis qu'avec ces critériums vous n'expliquez ni ne justifiez l'histoire chrétienne, histoire dans laquelle on doit nécessairement comprendre tous les peuples chrétiens, et tout ce que ces peuples ont accompli. Car il est évident que vous ne pouvez rendre raison ni de la papauté, ni du protestantisme, ni de l'histoire des grandes nations chrétiennes, telles que l'Allemagne, l'Angleterre et la France.

Qu'on m'explique, de grâce, avec ces règles et Cromwell, et Henri VIII, et Élisabeth, et Frédéric, et Napoléon, et ce drame terrible et merveilleux qu'on appelle Révolution française, sans parler d'autres faits et d'autres personnages qu'il n'est point nécessaire de rappeler. Mais j'irai plus loin, et je dirai qu'avec un pareil critérium historique, le fondateur lui-même du christianisme ne pourrait se justifier. Pourquoi, en effet, le Christ est-il venu, et qu'est-ce qui a justifié et sanctifié sa mission? Il est venu pour régénérer le genre humain, et pour sceller par son sang cette régénération. Tel est le décret, c'est-à-dire telle est l'idée éternelle qu'il est venu réaliser dans

l'histoire, et qui a justifié sa mission. Maintenant plaçons-nous à un autre point de vue, au point de vue de la loi, et nous verrons que le Christ a violé la loi, et, par suite, sa mission ne pourra plus s'expliquer ni se justifier. On dira peut-être qu'à la loi écrite il a voulu substituer une loi plus sublime, cette loi spirituelle de charité et d'amour dont parle saint Paul, et à la morale antique une morale plus pure et plus parfaite. Mais cela revient précisément à dire en d'autres termes ce que je viens de dire moi-même, savoir, qu'il a réalisé cette idée divine de régénération, et que, par suite, bien qu'il ait violé la loi écrite, cette idée l'a lavé de toute tache et a sanctifié sa mission. Le Christ a donc violé la loi, et il a bien fait de la violer. Il a violé la loi romaine et hébraïque, comme Socrate avait violé la loi athénienne, et il avait bien fait de la violer. C'est même cette violation sublime de la loi qui, quelle que soit d'ailleurs la différence qui existe entre eux, les rend tous les deux immortels dans notre mémoire et dans notre vénération. Et soyons sincères avec nous-mêmes, et ayons un peu de ce mâle et divin courage qui a animé le Christ et Socrate, et d'autres apôtres de la vérité. Car que sommes-nous tous, si ce n'est, plus ou moins, des violateurs de la loi ? Moi je la viole, vous la violez, les peuples la violent, l'humanité entière la viole, ou, pour mieux dire, l'histoire est

une éternelle violation de la loi, parce que l'histoire est vie et mouvement, et que vie et mouvement veulent dire défaire ce qui a été fait, briser les entraves dans lesquelles les mœurs et les lois emprisonnent et pétrifient l'esprit, et à l'esprit épuisé et mort des temps passés substituer l'esprit nouveau, l'esprit vivant qui, par cela même, marque un moment plus vrai et plus profond de l'histoire. Telle est l'idée, cette idée qui, étant chose divine, lorsqu'elle paraît sur l'horizon de l'histoire, crée les événements, et purifie et fait divins tous ceux qui combattent et souffrent pour elle. Et de même que la vie pénètre dans toutes les parties de l'organisme, ainsi l'idée historique pénètre dans toutes les parties de cet autre organisme qu'on appelle nation, et y crée et y fait circuler une vie et comme une âme nouvelle.

Mais si, d'un côté, l'histoire, ou, pour mieux dire, le principe qui fait l'histoire, l'idée historique, occupe un degré si élevé dans l'univers, elle est, d'un autre côté, imparfaite et finie. L'esprit d'un peuple est nécessairement fini. Et lors même que l'on considérerait dans leur ensemble tous les peuples qui existent à un moment donné de l'histoire, on n'aurait qu'un esprit également imparfait et fini. Ce qui vient de la finité même de l'idée historique. Et cette finité consiste surtout en ceci, que la na-

ture est un élément essentiel de l'histoire. Et, en effet, bien que l'histoire transforme la nature, celle-ci, en tant qu'élément essentiel et intégrant de l'histoire, doit y avoir sa part, et y remplir sa fonction.

Or, l'esprit qui est dans la nature, sous quelque forme qu'il y soit, est un esprit limité, limité intérieurement et extérieurement, et, par suite, l'esprit d'un peuple est lui aussi limité et fini. Il est limité intérieurement, en ce que sa conscience et sa pensée ne peuvent se détacher de la nature, ce qui fait qu'il se nourrit de symboles, d'images, de fictions et de formes imparfaites de la vérité. Il est limité extérieurement, en ce sens que le climat, le sol, toutes les conditions physiques dont il est entouré et au milieu desquelles il vit et se développe; le renferment et l'emprisonnent dans certaines formes, dans certains besoins, et certaines habitudes avec lesquels il s'identifie, et dont il ne saurait plus s'affranchir. Et comment et pourquoi cela a lieu, nous l'entendrons mieux en réfléchissant que l'univers est un système, et que dans ce système il y a différents degrés qui, s'ils sont tous également nécessaires, ne sont pas tous égaux en dignité, et n'ont pas tous la même valeur, et, par suite, l'idée historique et l'esprit national, bien qu'ils occupent une sphère élevée dans ce système, n'y occupent pas cependant la lus élevée,

Et que tel soit l'univers, et telle la nature des choses nous l'apprennent non-seulement la science et la raison, mais, à sa façon, la religion elle-même. En nous enseignant, en effet, que l'absolu est triple et un, la religion nous enseigne que l'absolu est un être systématique, un système de trois êtres, ce qui revient à dire qu'il y a plusieurs degrés ou modes dans la vie divine, et, partant, dans l'univers. Mais s'il y a trois êtres, pendant que tous les trois sont unis par un lien indissoluble, chacun d'eux doit remplir une fonction différente, parce qu'à côté de la consubstantialité de leur nature, chacun d'eux possède une essence propre, et forme un moment distinct dans ce système absolu. Et c'est pour cette raison que le fils s'est incarné, et que le père ne s'est pas incarné. Et s'étant incarné, le fils a dû mourir, et bien que ressuscité, sa résurrection n'a pu accomplir le décret éternel, parce que celui qui seul peut et doit l'accomplir, c'est l'esprit; ce que le fils lui-même a clairement déclaré, lorsqu'il a dit qu'après lui viendrait l'esprit, et qu'à l'esprit seul appartient de nous conduire à la vérité.

Je répète donc que l'esprit d'un peuple est fini et mortel, parce qu'il est dans la nature, et qu'il ne peut s'en affranchir. Par conséquent, lorsqu'il a parcouru ces périodes de développement qui forment la vie de l'histoire, et qu'il s'est, pour ainsi dire, construit un

corps, en réalisant dans la nature l'idée qu'il représente, il doit se transformer, c'est-à-dire, recevoir l'esprit nouveau, ou se retirer de la scène de l'histoire, c'est-à-dire, descendre du haut rang qu'il occupait ou disparaître. Lorsque arrive ce moment, moment fatal et douloureux pour lui, mais heureux pour l'humanité, rien ne saurait le sauver. Et ce même esprit qui autrefois avait fait sa puissance et sa grandeur, et ces mêmes institutions où autrefois battait, en quelque sorte, le cœur de l'humanité, et ces mêmes sons qui le charmaient ou l'enflammaient et le poussaient à accomplir des grandes actions, et le génie et l'héroïsme eux-mêmes, tout paraît conspirer et s'unir pour en précipiter la chute : telle la nourriture qui, au lieu de rendre la vigueur à un corps malade, ne fait qu'en hâter la dissolution. Et quels sont les peuples que frappe ainsi la loi historique? Ce sont les plus grands, ceux en lesquels s'incarnent et se concentrent l'idée et l'esprit éternels, car ce sont eux les héros et les protagonistes du drame, ce sont eux qui luttent, qui souffrent et qui tombent pour réaliser la pensée divine, et vis-à-vis desquels les autres peuples ne sont que des personnages subordonnés que les premiers ont le droit et le devoir de gouverner. Or, si telle est la dialectique de l'histoire, c'est-à-dire si un peuple tombe parce que son esprit est nécessairement fini, et qu'en face de lui s'élève un nouvel esprit qu'il ne

saurait représenter, et si ce nouvel esprit, après avoir fourni sa carrière, doit, à son tour, se retirer de l'histoire, la raison en est qu'au-dessus de l'idée historique et de l'esprit limité des nations, il y a une autre sphère, un autre esprit que l'histoire ne saurait atteindre. C'est là l'esprit du monde, comme l'a appelé Hégel, ou la pensée absolue, comme, s'il m'est permis de le rappeler, je l'ai nommée et décrite ailleurs, et à plusieurs reprises. Penser cet esprit, ou cette pensée, et penser comment elle est la pensée des choses, et comment en elle viennent se concentrer la logique et la nature, c'est là précisément l'objet et l'œuvre de la philosophie ; ce qui montre que la science et la philosophie se meuvent dans une sphère supérieure à l'histoire, et que c'est même à cette condition qu'il peut y avoir une science de l'histoire. Et il est aussi évident qu'il y a une telle sphère et une telle pensée, qu'il est évident qu'il y a une humanité, laquelle n'est ni tel peuple ni tel moment de l'histoire, mais tous les peuples et tous les moments de l'histoire.

Or, ce qu'on se représente comme humanité n'est rien autre chose que cette pensée universelle qui renferme en elle toutes choses, mais qui, par cela même, les dépasse toutes, et ne se confond point avec elles. Car dans l'humanité il y a l'absolue raison, qui est précisément cette pensée. Par conséquent, lorsqu'on

dit qu'un peuple est un membre de l'humanité, et qu'il n'est, et ne peut être qu'autant qu'il est dans l'humanité, et que celle-ci est en lui, mais qu'en même temps il ne lui est pas donné de réaliser l'humanité, et qu'il tombe par cela même qu'il ne peut la contenir, on dit, en réalité, que l'absolue pensée est en lui, et qu'il ne peut être hors de cette pensée, mais que ne pouvant l'atteindre et la réaliser, il doit nécessairement périr. Or, cette pensée qui fait l'histoire, mais qui ne se confond pas avec elle, comme, pour me servir d'un exemple, cette pensée qui est en moi, pendant qu'elle meut et remplit d'elle-même mon être, ne s'identifie point avec lui ; cette pensée infinie que les peuples voient et sentent, et qu'ils voient et sentent hors d'eux-mêmes et au dedans d'eux-mêmes, dans les mouvements des astres, comme dans les mouvements du corps, et dans ceux de l'esprit, mais que par cela même ils ne peuvent réaliser; cette pensée, dis-je, est la source vraie et inépuisable non-seulement de la science, mais de l'amour et de la liberté. Car penser cette pensée où toutes les pensées, et, par suite, toutes choses se trouvent unies et ordonnées suivant leur nature intrinsèque et éternelle, c'est penser l'objet le plus beau et le plus aimable, celui que l'âme ne se rassasie jamais de contempler, et où elle puise cette lumière et cette force qui la purifient et la

délivrent du joug de l'ignorance et de l'erreur, cette racine de tout esclavage.

Penser cette pensée, c'est donc savoir, aimer et être libre, et répandre autour de soi la science, l'amour et la liberté. Et cette action bienfaisante de l'absolue pensée ne se manifeste pas seulement dans la naissance, mais dans la chute des nations. Car par là que l'esprit d'une nation est limité, l'intolérance, l'égoïsme, et la servitude de l'intelligence sont, plus ou moins, les conséquences nécessaires de cette limitation. Par conséquent, si l'esprit d'un peuple, ce peuple fût-il le plus civilisé, le plus tolérant et le plus libre, s'emparait de l'histoire, et y établissait sa domination, la vérité, la liberté et l'amour s'éteindraient, et il ne resterait que des formes mortes et immobiles dans lesquelles se trouverait comme emprisonné l'esprit de l'humanité. C'est donc cette pensée infinie qui, en se révélant et en se communiquant à l'esprit des nations, y entretient ce mouvement incessant, et y fait pénétrer cette vie et cette jeunesse immortelles, qui font l'essence de l'histoire.

Et, descendant de cette région idéale, pour jeter un regard sur ce moment de l'histoire auquel sont comme suspendues les destinées de notre patrie, je ne saurais mieux terminer ce discours qu'en invoquant l'absolue pensée pour qu'elle daigne nous envoyer une étincelle de sa nature divine. Car il

n'y a pas, à mon gré, de baptême plus efficace pour régénérer un peuple que celui de la pensée. Et je ne comprends pas comment on peut dire qu'un peuple est régénéré, quand sa pensée n'est point régénérée. Pour moi, je dirai, tout au plus, qu'il est galvanisé, mais nul ne saura me persuader qu'il est régénéré.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

AMOUR ET PHILOSOPHIE.

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.